

**Pyhä salaliitto, pyhä ihminen:
pyhä, toimettomuus ja yhteisö Georges Bataillen ja Giorgio
Agambenin ajattelussa**

VILJAMI HUKKA
Tampereen yliopisto
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Filosofian pro gradu –tutkielma
Marraskuu 2017

Tampereen yliopisto
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

HUKKA, VILJAMI: *Pyhä salaliitto, pyhä ihminen: pyhä, toimettomuus ja yhteisö Georges Bataillen ja Giorgio Agambenin ajattelussa*

Pro Gradu –tutkielma, 157 s.

Filosofia

Ohjaaja: Susanna Lindberg

Marraskuu 2017

Tämä tutkielma käsittelee pyhän merkitystä ranskalaisajattelija Georges Bataillen (1897-1962) ja italialaisfilosofi Giorgio Agambenin (1942-) tuotannossa. Tutkielmassa analysoin, millä tavoin Bataillen ja Agambenin käsitykset pyhän luonteesta poikkeavat toisistaan, ja millä tavoin tämä poikkeama vaikuttaa heidän käsityksiinsä toimettomuuden (*désœuvrement*) luonteesta sekä heidän pyrkimyksiinsä ajatella uudella tavalla yhteisön käsitettä. Koska Agambenin käsitys pyhästä sisältää myös Bataillen analyysin kritiikin, pyrin myös luomaan tästä kritiikistä yhtenäisen kuvan. Tutkielman kysymyksenasettelu on siis kolmiosainen: 1. Miten Agamben ja Bataille käsittävät pyhän, ja millä tavoin heidän käsityksensä pyhästä eroavat toisistaan? 2. Mikä suhde toimettomuudella ja pyhällä on Agambenin ja Bataillen ajattelussa, ja miten heidän käsityksensä pyhästä vaikuttaa heidän eroaviin tulkintoihinsa toimettomuudesta? 3. Sikäli kuin sekä Agamben ja Bataille pyrkivät hahmottamaan jonkinlaista uutta, jälkihistoriallista yhteisöllisyyden tai politiikan muotoa, millä tavoin heidän ajatuksensa poikkeavat toisistaan tällä saralla, ja mikä vaikutus heidän eriävillä tulkinnoillaan toimettomuudesta ja pyhästä on tähän kysymykseen?

Väitän, että tämä pyhää koskeva kysymys on sijoitettava nihilismin ja historian lopun kysymysten kontekstiin. Sekä Bataille että Agamben suhtautuvat vakavissaan sekä nietzscheläis-heideggerilaiseen diagnosiin nykyhetkestä nihilismin aikakautena, että kojèvelais-hegeliläiseen käsitykseen historiasta prosessina, joka etenee kohti ennaltamäärättyä loppua. Molemmat ajattelijat näkevät nihilismin ja historian lopun pitkälti yhteneväisinä, ja näkevät niiden velvoittavan uudenlaista inhimillisen olemisen ja yhteisön ajattelua. Sekä Bataille että Agamben hakevat nihilismin kriisiin ratkaisua eräänlaisesta antidialektisesta olemisen ja toiminnan tavasta, jota nimitän tämän tutkielman kontekstissa toimettomuudeksi. Kiistä sen sijaan koskee tämän toimettomuuden tarkkaa luonnetta ja sen suhdetta pyhään. Bataille esittää toimettomuuden radikaalina negaationa, joka murtautuu irti dialektisesta systeemistä, ja assosioi tämän negatiivisuuden pyhään, sikäli kuin pyhän tavoin se on ”vailla käyttöä” eikä sitä näin ollen voi sisällyttää välineellistävään, päämäärähakuiseen historiaprosessiin. Agamben vuorostaan käsittää toimettomuuden yleisenä potentiaalisuutena, joka kulkee aktualisuuteen negaation sivuuttaen ja edustaa uudenlaisen käytön mahdollisuutta ja pyhän neutralointia. Argumentoin, että Bataillen ja Agambenin vertailevan luennan kautta ilmenee, että Agamben systemaattisesti kääntää Bataillen esittämät esimerkit pyhästä negatiivisuudesta esimerkeiksi potentiaalisuudesta, joka on puhtaasti maallista.

Pyrkiessään määrittämään uudenlaista jumalan kuoleman jälkeistä yhteisöllisyyttä Bataille asettaa sen perustaksi pyhän, radikaalin negatiivisuuden eli kuoleman yhteisen tunnustamisen ja sille alttiiksi asettumisen muodossa. Agambenin

mukaan pyhä ja negatiivisuus eivät kuitenkaan voi toimia perustana liioin uudellelaiselle yhteisöllisyydelle kuin hegeliläisen absoluutin kritiikille, sillä pyhä ja negatiivisuus toimivat sekä länsimaisen metafysiikan että politiikan perustana, johon ne on sisällytetty Agambenin pannaksi kutsuman kaksoisliikkeen kautta. Metafysiikan ja yhteisön uudelleenajattelu edellyttävät Agambenin mukaan siis ennen kaikkea pyhän ja negatiivisuuden ulkopuolella ajattelemista ja niiden voiman lakkauttamista, ja Agambenin potentiaalisuuden käsitys on ratkaisu tähän ongelmaan. Siinä missä Bataille siis pyrkii ajattelemaan uudenalaista pyhää yhteisöllisyyttä, Agambenin mukaan tuleva inhimillinen oleminen ja yhteisöllisyys voivat olla ainoastaan jotain täysin maallista. Agamben näkee pyhän uskonnollisen ulottuvuuden ”mytologeemina”, joka peittää alleen pyhän todellisen merkityksen poliittisen vallan eristämänä subjektina, paljaana elämänä, jonka oleminen on puhtaasti kuoleman omaa. Väitän, että Agambenin suhde Batailleen ei kuitenkaan ole yksinomaan kriittinen, sillä toisaalta Agamben kuvailee Bataillen ponnisteluja ”esimerkilliseksi” sikäli kuin hän on tietämättään onnistunut paljastamaan pyhän todellisen luonteen paljaana elämänä.

Sisällysluettelo

Johdanto.....	1
1. Pyhän käsitehistoriaa.....	13
1.1. Robertson Smith: pyhän paikallisuus ja ambivalenssi	14
1.2. Durkheim ja institutionalisoitu pyhä.....	18
1.3. Mauss ja mana	22
1.4. Uhrin kysymys	23
1.5. Lévi-Strauss ja pyhän kritiikki	26
1.6. Moderni pyhä?.....	27
2. Bataille, uhri ja pyhä	30
2.1. Herra ja renki, kieli ja negatiivisuus	33
2.2. Ei-tieto ja heterologia.....	36
2.3. Mahdoton kuolema ja hegeliläinen ”orjuus”	40
2.4. Suvereenius, kommunikatio ja ”varaukseton hegeliläisyys”	42
2.5. Uhri, tuhlaus ja leikki.....	45
2.6. Transgressio	48
2.7. Uhrikuolema, spektaakkeli ja tragedia	49
2.8. Historian loppu ja negatiivisuus vailla käyttöä.....	52
3. Pyhän poliittiset ulottuvuudet Bataillen ajattelussa	55
3.1. Yhteisöjen pyhä keskus	57
3.2. Tuhlauksen periaate ja perinteinen suvereenius	58
3.3. Vallankumous.....	63
3.4. Fasistinen pyhä	66
3.5. Acéphale ja Collège de sociologie.....	68
3.6. Tragedian yhteisön ongelmat	73
3.7. Nancy ja toimeton yhteisö.....	76
4. Pyhä, kieli ja politiikka Agambenin ajattelussa.....	80
4.1. <i>Il linguaggio e la morte</i> : negatiivisuus ja Ääni	81
4.2. Hegel ja Eleusiin mysteerit	84
4.3. Uhri, väkivalta ja ihmisen perusteettomuus	86
4.4. Nihilismi ja biopolitiikka	88
4.5. Suvereeni poikkeus	91
4.6. <i>Homo sacer</i> : pyhä ihminen	95
4.7. Pyhä elämä ja biopolitiikka	98
4.8. Fasismin biopolittinen ulottuvuus.....	101

5. Agambenin kritiikki Bataillea kohtaan, potentiaalisuus ja profanaatio	105
5.1. Uhri ja sen poissaolo: Nancy ja ”uhraamaton”	107
5.2. Potentiaalisuus ja toimettomuus	112
5.3. Dispositiivit ja kielen kokemus	117
5.4. Agambenin tuleva yhteisö.....	122
5.5. Käyttö ja profanaatio	123
5.6. Pyhä-profaani –jaon kriisiytyminen, kapitalismi, spektaakkeli ja ”ei-profanoitavan profanoiminen”	129
Loppupäätelmät ja yhteenveto	135
Toimeton historia.....	135
Ulostaiden uusi käyttö.....	140
Yhteenveto.....	143
Kirjallisuutta	151

Johdanto

Sillä tosipaikan tullen jumala vaikenee, jättää ihmisen yksin sanojensa kanssa.

– Saila Susiluoto, *Ariadne*

Tämän tutkielman keskiössä on vertaileva analyysi pyhän merkityksestä Georges Bataillen ja Giorgio Agambenin ajattelussa. Bataillen ja Agambenin näkemysten vertailu näyttäytyy perusteltuna sikäli kuin molemmille pyhä on äärimmäisen keskeinen ja laaja-alainen, molempien ajattelijoiden koko tuotannon lävistävä käsite. Tämän lisäksi pyhää määritellessään Bataille ja Agamben vetoavat enimmäkseen samaan teoreettiseen viitekehykseen, eli 1800- ja 1900-lukujen taitteen aikaiseen sosiologiaan ja etnologiaan. Toisin sanoen, sekä Bataille että Agamben näkevät pyhän ennen kaikkea *sosiaalisena* ja *rakenteellisena* ilmiönä. Tämän tutkielman kontekstissa pyhä tulee siis käsittää sosiaalisen luokittelun järjestelmäksi, joka luo eron pyhän ja profaanin kategorioiden välille: pyhä tarkoittaa siis jotain, joka on asetettu erilleen maallisesta, arkisesta järjestyksestä, ja jonka käyttöön tai kajoamiseen näin ollen liittyy tiettyjä rajoitteita.

On myös mahdollista väittää, että sekä Bataille että Agamben käsittelevät ajattelijoina äärimmäisen teoreettisia kysymyksiä metafysiikan ja filosofian ehdoista, mutta molempien ajattelu on samalla myös vahvasti kiinni oman aikakautensa konkreettisessa historiallis-poliittisessa tilanteessa, ja siinä on täten kyse aina myös kannanotosta vallitseviin historiallisiin olosuhteisiin ja tapahtumiin. Tutkielmassani pyrin siis myös havainnollistamaan, millä tavoin ajatus pyhästä risteää molempien ajattelijoiden tuotannossa näiden ääripäiden välillä: molemmat näkevät, että pyhä on läsnä sekä länsimaisen kulttuurin ja tiedon rakenteiden perustassa, mutta samalla sillä on hyvin konkreettisia vaikutuksia oman aikakautemme politiikkaan.

Kuten Elisa Heinämäki toteaa väitöskirjansa *Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys* (2008) johdannossa, maallistunut on modernin määre: yhteiskunnan maallistuminen ja uskonnon tai ”taikauskon” julkisen aseman heikkeneminen nähdään usein modernin maailmanjärjestyksen keskeisimpänä piirteenä¹. Kuten Bataille itse toteaa, ”(s)e, mikä tietyn yhteisön olemassaolossa on traagisesti uskonnollista (...) on

¹ Heinämäki 2008, 12

muuttunut vieraimmaksi asiaksi ihmiselle”². Bataillea ja Agambenia yhdistää pyrkimys selventää, mikä asema pyhällä on modernissa ja muodollisesti maallistuneessa yhteiskunnassa. Väitän, että voidaksemme ymmärtää, mistä Agambenin ja Bataillen välisessä suhteessa on todella kyse, heidän ajattelunsa on sijoitettava 1900-luvun filosofian saralla hyvin vaikutusvaltaisten *nihilismin* sekä *historian lopun* kysymysten kontekstiin. Samalla tavoin kuin kysymys pyhän asemasta maailmassa, nihilismi ja historian loppu ovat ennen kaikkea *moderneja* kysymyksiä, ja sekä Bataillella että Agambenilla pyhän ongelma kietoutuu niiden keskiöön.

Tämän tutkielman kontekstissa nihilismia ei tule ymmärtää niinkään filosofisena ajatussuuntauksena tai oppina, vaan ensisijaisesti aikalaismoitteenä, kuvauksena tai arvostelmana länsimaisen kulttuurin ja ajattelun tilasta. Tässä merkityksessä nihilismin voidaan nähdä palautuvan Friedrich Nietzschen ajatteluun, jossa se on olennaisesti kytköksissä Nietzschen ilmoittamaan Jumalan kuolemaan. Martin Heideggerin mukaan Nietzschen käsitys nihilismista voidaan oikeastaan jopa tiivistää täysin Nietzschen väittämään, että ”Jumala on kuollut”. Kuten Heidegger täsmentää, Nietzschen ajattelussa ”Jumala” toimii synonyyminä kaikelle transsendentille, jolla pyritään luomaan maailmaan jonkinlaista järjestystä tai merkitystä, oli kyse sitten ideaaleista, normeista, periaatteista, päämääristä tai arvoista. Nihilismissä on siis kyse historiallisesta prosessista, jonka myötä transsendentin valta hälvenee ja kaikki oleminen menettää arvonsa ja merkityksensä³.

Heidegger yhdistää ajatuksen nihilismista omaan metafysiikan kritiikin projektiinsa: jokainen inhimillinen aikakausi on ollut jonkinlaisen metafysiikan perustama, mutta metafysiikan historia on yhtä kuin nihilismin historia, ja nihilismi on metafysiikan vääjäämätön lopputulema⁴. Sekä Nietzscheille että Heideggerille nihilismi näyttäytyy kuitenkin tapahtumana, jota seuraa uusi aikakausi ja uudenlainen tapa arvottaa maailma. Kuten Heidegger toteaa, Nietzschen puhe nihilismia seuraavasta ”kaikkien arvojen uudelleenarvioinnista” ei tarkoita ainoastaan vanhojen arvojen kieltämistä eikä liioin uusien arvojen luomista vanhojen tilalle, vaan itse arvojen ”paikan” katoamista ja muutosta arvon ja arvottamisen luonteessa. Tämän vuoksi nihilismia ei tule nähdä ainoastaan katastrofina tai negaationa, vaan myös määrätyn

² Bataille 1998, 137

³ Heidegger 1982, osa 4, s. 4

⁴ Heidegger 1982, osa 4, s. 4-5

prosessin täydellistymisenä ja siitä vapautumisena⁵. Erityisesti Agambenin voi nähdä omaksuvan Heideggerilta näkemyksen, että nihilismi edustaa koko länsimaisen kulttuurin ja ajattelun historian kattavan prosessin päätepistettä, jonka myötä sen perusta (tai pikemminkin perusteiden puute) tulee ilmi, mutta ennen kaikkea kyse on paradigmanmuutoksesta, joka voi potentiaalisesti johtaa koko inhimillisen olemisen – kielen, ajattelun, etiikan, politiikan, ja kenties myös itse ihmisyyden – uudelleenmäärittelyyn.

Toisaalta Heideggerin mukaan nihilismiin sisältyy uhka, että sen myötä paljastuva puhdas oleminen tulkitaan yksinkertaisesti ei-minään, siinä missä nihilismin ylittäminen vaatisi olemisen uudelleenajattelua nimenomaan sen puhtaan muodon valossa. Tämä johtaa tilanteeseen, jossa vanha metafysiikka jatkaa olemassaoloaan, mutta vailla perustaa⁶. Nietzsche väittää, että Jumalan kuolema on tapahtumana "niin suuri, liian kaukainen, liian syrjässä monien käsityskyvyn rajoista, ettei voi sanoa tiedon siitä vielä *saapuneen perille*; saati että monet jo tietäisivät, mitä siinä oikeastaan on tapahtunut"⁷. Nihilismin ylittämisen antiteesinä Nietzsche esittää ajatuksen viimeisestä ihmisestä (*der letzte Mensch*), joka on modernin maailmanjärjestyksen vaihtoehtoinen lopputulema: näky ihmiskunnasta, joka on kieltäytynyt nihilismin vaatimasta kaikkien arvojen uudellenarvioinnista, ja jota määrittää sen sijaan omahyväinen mukavuudenhalu ja laumasieluisuus⁸.

Nihilismin ja moderniteetin luonnetta Nietzschen ja Heideggerin ajattelun pohjalta luotaava Gianni Vattimo väittää, että yksi nihilismin ominaispiirteistä on kokemus eräänlaisesta ”jälkihistoriallisuudesta”. Tällä Vattimo viittaa ennen kaikkea jälkimodernille ominaiseen historiankirjoituksen yhtenäisyyden pirstaloitumiseen, mahdottomuuteen luoda kattavia historiallisia narratiiveja, ja siihen, miten olemassaoleva historiankirjoitus on avautunut poikkeaville tulkinnoille. Samalla Vattimo kuitenkin väittää, että jälkimodernissa nihilismissä moderniteettia määrittäneet edistysusko ja uutuudentavoittelu luhistuvat oman taakkansa painosta: kun uutuus ja edistys tulevat normeiksi, ne muuttuvat rutiininomaisiksi ja loppujen lopuksi jatkuva uutuus ja edistys eivät enää muuta mitään. Jälkimodernia kulutusyhteiskuntaa määrittää

⁵ Heidegger 1982, osa 4, 5-6

⁶ Heidegger 2010, 190

⁷ Nietzsche 1989, 189

⁸ Nietzsche 1967a, 13-14

Vattimon mukaan suunnaton järkähtämättömyys, sillä uutuus ei enää edusta minkäänlaista vallankumouksellisuutta tai uhkaa vallitseville olosuhteille, vaan se on päinvastoin tullut järjestelmän itsensä elinehdoksi. Vattimon mukaan tämän kehityksen juuret ovat juuri maallistumisessa: edistysusko on maallistunut versio kristillisestä käsityksestä historiasta jumalallisen sallimuksen prosessina, tulkittuna uudelleen pyrkimykseksi täydellistää maallinen elämä. Koska edistys kuitenkin vaatii jatkuvasti uusia olosuhteita joissa edistystä voi jatkaa edelleen, edistys päättyy kadottamaan lopullisen päämääränsä.⁹

”Jälkihistoriallisuuden” voi kuitenkin myös ymmärtää toisella tapaa. Jos nihilismi ymmärretään tietyn historiallisen prosessin päätepisteenä, sitä on mahdollista tulkita yhdessä tietyn jälkihegeliläisen aatesuuntauksen kanssa, joka käsittää historian nimenomaan teleologisen prosessina, joka kulkee kohti ennalta määrättyä loppuaan. Tällaisen käsityksen historian lopusta lanseerasi 1930-luvulla Alexandre Kojève. Kojèven marxilais-eksistentiaalisessa Hegel-tulkinnassa historia edustaa inhimillisen työn ja sen kautta toteutuvan maailman haltuunoton ja muokkaamisen prosessia, päättyen lopulta ihmisten keskinäiset tunnustussuhteet mahdollistavaan, homogeeniseen yhtenäisvaltioon. Francis Fukuyama, joka on kenties kuuluisin Kojèven ajattelun perillisistä, vuorostaan samaisti tämän homogeenisen yhtenäisvaltion liberaaliin demokratiaan: juuri kylmän sodan loputtua julkaistussa *Historian lopussa (The End of History and the Last Man, 1992)* Fukuyama väittää, että länsimainen liberaalikapitalismi on ihmiskunnan sosiokulttuurillisen kehitysprosessin lopputulema ja lopullinen valtiomuoto, joka tulee ennen pitkää leviämään koko ihmiskunnan keskuuteen.

Heideggerlaisittain ymmärrettynä nihilismi täsmää historian lopun kanssa, jos ajatellaan kyseessä olevan saranakohta, joka tulee muuttamaan radikaalilla tavalla olemisen, ja eritoten inhimillisen olemisen, luonteen. Jos metafysiikka ja historia käsitetään ihmiskunnan ja maailman toimeenpanemisena ja päämäärähakuisen prosessin moottoriksi saattamisena, ja koko historian saatossa tapahtunut inhimillinen työ ja taisto palvelevat tämän prosessin etenemistä, tämän ennaltamäärätyn päätepisteen jälkeen metafysiikalla ei lopulta ole enää käyttöä ja ihminen havaitseekin olevansa vailla ominaista tointa tai tehtävää maailmassa. Eritoten Kojèven visiossa

⁹ Vattimo 1998, 6-10

painottuu historian lopun käänteeseen ironinen luonne: sikäli kuin ihmistä määrittävät työ ja filosofia niiden annetun olemisen kieltävässä merkityksessä, historian lopussa tämä ihmisen ominainen negatiivisuus menettää tarkoituksensa ja katoaa. Näin ihminen palaa lähtöpisteeseensä, harmoniaan luonnon ja annetun todellisuuden kanssa. Kojèvelle tämä tarkoittaa paluuta eläimellisyyteen: "lajin *Homo Sapiens* jälkihistorialliset eläimet (jotka elävät yltäkylläisyydessä ja täydellisessä turvassa) ovat tyytyväisiä taiteellisen, eroottisen ja leikillisen käyttäytymisensä ansiosta". Paradoksaalista kyllä, marxilaiseksi itsensä mieltänyt Kojève päätyi johtopäätökseen, että tätä jälkihistoriallista elämää (jonka aikakausi oli Kojèven mukaan jo koittanut) ilmentää yhdysvaltalainen kuluttajakapitalismi. Kojèven mukaan Yhdysvallat edustaa "luokatonta yhteiskuntaa", jossa kaikki "voivat (...) nykyisin hankkia mitä heistä hyvältä tuntuu, joutumatta kuitenkaan työskentelemään enemmän kuin heidän sydämensä sanoo". Niinsanottu amerikkalainen elämäntapa siis ennakoii Kojèven silmissä koko ihmiskunnan tulevaisuutta, "ikuista nykyhetkeä", ja on samalla todiste ihmiskunnan paluusta eläimellisyyteen.¹⁰

Agambenin ja Bataillen välinen kiista kaartaa juuri tämän kysymyksen ympärillä: *mikä muoto inhimilliselle olemiselle suodaan historian lopun jälkeen, ja mikä suhde tällä olemisen muodolla on pyhään?* Sekä Agamben että Bataille näkevät, että historian loppu implikoi myös tarvetta ajatella uudella tavalla ihmiskunnan maailmassa-olemista, ja että kyseessä on yhteisöllinen, ja näin ollen myös poliittinen kysymys. Jos jälkihistoriallisella aikakaudella ihmiskunnan osaksi tulee eräänlainen joutilaisuus tai toimettomuus, miten tämä toimettomuus tulisi ymmärtää? "Toimettomuudella" viitataan ranskalaisessa nykyfilosofiassa ilmenevään käsitteeseen *désœuvrement*, joka filosofian piirissä ilmenee ensimmäistä kertaa juuri Kojèven luonnehdinnoissa historian lopun jälkeisestä elämästä. Raymond Queneau'n romaaneja käsittelevässä esseessään *Viisauden romaanit* (*Les romans de la sagesse*, 1952) Kojève väittää, että Queneau'n kirjojen antisankarit, jotka ovat luonteeltaan tyhjäntoimittajia ja "joutilaita heittiöitä"¹¹ (*voyous désœuvrés*), ilmentävät kaikessa banaaliudessaan ihmiselämää sen jälkihistoriallisessa muodossa. Arkikielessä *désœuvrement* viittaakin juuri joutilaisuuteen tai laiskotteluun. Maurice Blanchot'n ja Jean-Luc Nancyn ajattelussa sanan merkitys kuitenkin kasvaa merkitsemään jotain työlle tai teokselle

¹⁰ Kojève 2012, alaviite 87 s.392

¹¹ Kojève 2007, 63

(*œuvre*) vastakkaista, niiden poissaoloa tai tyhjäksi tekemistä. Olen itse päättänyt kääntää *désœuvrementin* "toimettomuudeksi". Vaihtoehtoinen vastine voisi olla esimerkiksi "tekemättömyys", mutta näen, että "toimettomuus" säilyttää parhaiten alkuperäisen termin kaksoismerkityksen toisaalta "olemisena vailla tointa", toisaalta taas "toimimattomuutena" tai toiminnan vastakohtana.

Toimettomuus, käsitettynä inhimillisenä olomuotona vailla määrättyä päämäärää, toimintana, joka ei kuitenkaan toimi, on keskeinen käsite sekä Agambenin että Bataillen ajattelussa. Agamben itse käyttää termistä italiankielistä vastinetta *inoperosità*, mutta termin yhteneväisyys Blanchot'n ja Nancyn *désœuvrementin* käsityksen kanssa on ilmeinen, erityisesti jos ottaa huomioon, että Agamben ajoittain käyttää myös alkuperäistä ranskankielistä termiä¹². Bataille sen sijaan ei käytä kyseistä ilmaisua, mutta Bataillen ajattelulle keskeiset tuhlauksen (*dépense*) ja suvereeniuden (*souveraineté*) käsitteet ovat sille huomattavan läheisiä. Eräässä Kojèvelle osoitetussa kirjeessä Bataille myös kuuluisasti lanseeraa ajatuksen negatiivisuudesta, joka on *sans emploi*, vailla käyttöä, työtä tai tointa¹³, ja tämän voi hyvin samaistaa "toimettomuuteen". Tämän lisäksi Nancyn oma luonnehdinta toimettomuudesta pohjautuu laajalti juuri Bataillen ajatteluun, ja myös Agamben käyttää termiä *désœuvrement* nimenomaan Bataillen ajattelun luonnehdinnan yhteydessä. Tämän vuoksi koen kyseisen termin käytön olevan perusteltua myös Bataillen ajattelun kontekstissa.

Toisin kuin Kojève, sekä Bataille että Agamben eivät kuitenkaan näe ihmisen toimettomuutta historiallisen prosessin suoranaishana lopputulemana, vaan päinvastoin kyseisen prosessin lamauttamisena tai keskeyttämisenä, joka muistuttaa Walter Benjaminin "messiaaniseksi" luonnehtimaa "tapahtumien pysähtymistä"¹⁴. Bataille ja Agamben molemmat näkevät, että historian nykyinen kehityskaari edustaa pikemminkin nihilismin ylivaltaa kuin sen ylittymistä. Bataillelle, joka ei varsinaisessa mielessä kyseenalaista Kojèven väitettä, että elämme jo historian lopun jälkeistä aikaa, tämä tarkoittaa teknillis-välineellisen ajattelun täydellistymistä ja Nietzschen poroporvarillisen "viimeisen ihmisen" esiinmarssia ihmiskunnan historian lopullisena edustajana. Vastustaakseen tätä lopputulemaa Bataille esittää edellämainitun ajatuksen

¹² Esim. Agamben 1998, 61

¹³ Bataille OC V, 370-371

¹⁴ Benjamin 1989, 188; Prozorov 2014, 5-6

tuhlaavasta, ”vailla käyttöä olevasta” inhimillisen negaation jäänteestä, joka vastustaa integroitumista historian lopussa toteutuvan totaliteetin sulkeutumiseen ja näin ollen vaikuttaa hajauttavana elementtinä myös sen jälkeen. Sen sijaan Agamben, joka kallistuu enemminkin Heideggerin tulkintaan nihilismistä olemisen paljastumisena ei-minään, kyseenalaistaa Kojèven väittämän, että historia olisi jo päättynyt: päinvastoin sitä määrittäneet elementit – kuten mm. valtio, kansat, filosofia, taide, ja uskonto – jatkavat meidän aikanamme olemassaoloaan, mutta ”täysin mitätöidyssä muodossa”¹⁵, riistettyinä aiemmista historiallisista merkityksistään. Agambenin mukaan historian loppu kuten Kojève sen määrittelee on siis luonteeltaan valheellinen, ja tämän vuoksi Agambenin filosofisen projektin päämääräksi asettuu *todellisen* historian lopun (Benjaminin ”todellisen poikkeustilan”¹⁶) aikaansaaminen, jonka on tapahduttava historiaprosessin seisauttamisen eikä niinkään loppuunsaattamisen kautta¹⁷.

Tutkielmassani pyrin vastaamaan kolmeen keskeiseen tutkimuskysymykseen:

1. Miten Agamben ja Bataille käsittävät pyhän, ja millä tavoin heidän käsityksensä pyhästä eroavat toisistaan? 2. Mikä suhde toimettomuudella ja pyhällä on Agambenin ja Bataillen ajattelussa, ja miten heidän käsityksensä pyhästä vaikuttaa heidän eroaviin tulkintoihinsa toimettomuudesta? 3. Sikäli kuin sekä Agamben ja Bataille pyrkivät hahmottamaan jonkinlaista uutta, jälkihistoriallista yhteisöllisyyden tai politiikan muotoa, millä tavoin heidän ajatuksensa poikkeavat toisistaan tällä saralla, ja mikä vaikutus heidän eriävillä tulkinnoillaan toimettomuudesta ja pyhästä on tähän kysymykseen?

Agamben ja Bataille molemmat hyväksyvät kojèvilais-hegeliläisen väittämän, että historiaprosessin ja metafysiikan etenemisvoima ja toimintaperiaate perustuvat olettamukseen ihmisestä dialektisesti negatiivisena, toisin sanoen annetun todellisuuden kieltävänä olentona. Tämä negatiivisuus on vahvasti kytköksissä ihmisen kuolevaisuuteen. Agambenia ja Batailleta yhdistää yhteinen päämäärä, historiaprosessin keskeyttäminen, ja molemmat hakevat ratkaisua toimettomuudesta. Toimettomuuden voi siis sekä Bataillella että Agambenilla ymmärtää olemisen ja toiminnan muodoksi, joka edustaa häiriötä tai katkosta dialektiikan etenemisessä: jos ”työ” käsitetään hegeliläisittäin inhimillisen negatiivisuuden päämäärähakuisena

¹⁵ Agamben 2001, 76,

¹⁶ Benjamin 1989, 182

¹⁷ Agamben 2001, 75-77; Prozorov 2014, 127-130

soveltamisena, jonka myötä työtätekevä subjekti määrittää omaa olemustaan, toimettomuudessa on kyse sen vastavoimasta, dialektiikan ja määrättyjen identiteettien tyhjäksi tekemisestä.

Bataille ja Agamben ovat kuitenkin erimielisiä toimettomuuden tarkasta luonteesta. Bataillelle toimettomuudessa on kyse edellä kuvaillusta ”negatiivisuudessa vailla käyttöä”, radikaalista negatiivisuuden muodosta, jota on mahdoton integroida osaksi mitään prosessia tai systeemiä. Tämän radikaalin negatiivisuuden Bataille assosioi pyhään, ja näkee sen manifestoituvan tuhlaavassa, ei-päämäärähakuisessa toiminnassa, kuten esimerkiksi uhrauksessa, taiteessa, naurussa ja erotiikassa. Agamben sen sijaan vetoaa nihilismin myötä esiin tulleeeseen totuuteen ihmisluonnosta täysin tyhjänä ja vailla perimmäistä olemusta, ja juontaa tästä ajatuksen ihmiskunnalle ominaisesta yleisestä potentiaalisuudesta, joka ei katoa siirtyessään aktuaalisuuteen eikä näin ollen myöskään kulje missään vaiheessa negation kautta. Agamben kyseenalaistaa Bataillen hyödyttömän negatiivisuuden mallin ja toteaa, että ainoa järkevä tapa ymmärtää toimettomuus on potentiaalisuuden termein¹⁸. Agambenille tämä käsitys toimettomuudesta yleisenä potentiaalisuutena edustaa nimenomaan pyhän kumoutumista: huolimatta Agambenin tavasta havainnollistaa poliittista ajatteluaan kristillisestä ja juutalaisesta messianismista lainatun kuvaston kautta, se mitä hän käsittää ”pelastukseksi” tai ”lunastukseksi” (eli todellisen historian lopun myötä syntyväksi asiaintilaksi) on jotain yksinomaan maallista. Kuten Agamben asian itse muotoilee eräässä fragmentissa, ”(l)unastus ei ole tapahtuma, jossa se mikä oli maallista tulee pyhäksi ja se mikä oli ollut kadoksissa löydetään uudestaan. Lunastus on päinvastoin kadotetun korjaamaton kadottaminen, maallisen lopullinen maallistaminen”¹⁹.

Minua erityisesti kiinnostaa tapa, jolla Bataillen ja Agambenin poikkeavat käsitykset pyhästä ja toimettomuudesta vaikuttavat heidän tulkintoihinsa tietyistä ilmiöistä, jotka molemmat käsittävät esimerkeiksi toimettomuuden *praxiksesta*. Pyrin lukuisten esimerkkien kautta osoittamaan, kuinka Bataillen ja Agambenin vertailevan luennan kautta ilmenee, että Agamben systemaattisesti kääntää Bataillen esittämät esimerkit ”negatiivisuudesta vailla käyttöä” esimerkeiksi potentiaalisuuden rakenteesta. Näin Agamben osoittaa, että toimettomuus, jota Bataille luulee pyhäksi,

¹⁸ Agamben 1998, 62

¹⁹ Agamben 1995, 92

onkin jotain täysin maallista. Koska Agambenin suoraan Bataillen ajatteluun kohdistuvat kommentit ovat pitkälti hajanaisia ja läpi koko Agambenin tuotannon ripoteltuja, pyrin tutkielmassani myös luomaan koherentin ja yhtenäisen esityksen Agambenin kritiikistä Bataillea kohtaan. Lopuksi haluan esittää väitteen, että Agambenin suhtautuminen Bataillen ajatteluun ei ole ainoastaan yksioikoisen kriittinen, vaan Agamben myös kiittelee Bataillea "esimerkillisestä" pyrkimyksestään ajatella pyhän luonnetta. Väitän, että Bataillea voi Agambenin ajattelun näkökulmasta nimittää "viimeiseksi pyhän ajattelijaksi", joka edeltää pyhän kumoutumista Agambenin ajattelussa.

Kysymykset pyhästä ja toimettomuudesta ovat sekä Bataillen että Agambenin tapauksessa vahvasti yhteenkietoutuneita *yhteisön* kysymyksen kanssa. Tällä alueella tärkeä välittäjähahmo Bataillen ja Agambenin välillä on Nancy, jonka keskustelunavaus *La communauté désœuvrée* (1986) alkaa toteamuksella, että ”modernin maailman tärkein ja kivuliain tunnustus (...) on tunnustus yhteisön liukenemisesta, hajoamisesta ja tuhoutumisesta”²⁰. Vaikka Nancyn teos edeltää Fukuyaman väitteitä liberaalin kapitalismin lopullisesta voitosta, myös Nancy kirjoittaa kommunismin ideologisen kurssin romahtamisen varjossa. Nancyn mukaan pettymys kommunismiin merkitsee vaihtoehtoisen, sosiaalisista hierarkioista ja teknillis-poliittisesta ylivallasta vapaan yhteisön unelman pirstoutumista²¹. Nancyn näkökulmasta on siis ajateltava uudelleen koko yhteisön käsitettä ja palattava iänikuiseen kysymykseen siitä, mikä saattaa ihmiset yhteen. Tässä pyrkimyksessä hän viittaa ennen kaikkea Batailleen, joka sosiaalianthropologiaa, psykoanalyysia ja filosofiaa yhdistelemällä pyrki sekä kartoittamaan ihmisyhteisöjen muodostumisen ja dynamiikan perimmäistä luonnetta että hahmottamaan uudenlaista yhteisöllisyyttä sekä teorian että käytännön tasolla. Agambenin väittämä, että nihilismi ja historian loppu edellyttävät yhteisön käsitteen radikaalia uudelleenmäärittelyä, voidaan taas vuorostaan nähdä vastauksena sekä Nancylle että Bataillelle.

Sekä Agambenilla että Bataillella yhteisöjen perusta on tiiviisti kytköksissä pyhään. Molemmat ajattelijat näkevät, että ihmisyhteisöt perustuvat uhraukselliselle eronteolle, joka luo ”pyhäksi” käsitetyn kategorian, joka eristetään profaanista eli arkisesta järjestyksestä ja jota koskee poikkeavat säännöt. Pyhää määrittää sisällytyksen

²⁰ Nancy 2004, 11

²¹ Nancy 2004, 11-12

ja ulossulkemisen kaksoisliike, jonka kautta pyhä toisaalta määrittää yhteisön ja luo sen rajat, mutta samalla se nähdään jonain yhteisön ulkopuolisena. Agamben ja Bataille kuitenkin poikkeavat toisistaan siinä, mitä seuraamuksia tällä käsityksellä on yhteisön uudelleenajattelun kannalta. Bataille yhdistää pyhän edellämainittuun ”vailla käyttöä olevaan” negatiivisuuteen: pyhä ilmenee Bataillelle ennen kaikkea hajauttavana elementtinä, joka tuottaa katkoksia tiedon muodostumiseen ja historiallisen prosessin etenemiseen. Uhrauksessa Bataille näkee perimmäisen totuuden ”osallisuudesta vertaisen kuolemaan”, radikaalista kohtaamisesta kuoleman ja inhimillisen negatiivisuuden kanssa, ja päätyy näin asettamaan uhrauksen ja pyhän oman yhteisömallinsa perustaksi. Agambenille pyhä päinvastoin on ollut kautta aikojen sekä metafysiikan että valtiojärjestyksen perusta, ja ajatusta tulevasta yhteisöstä ei näin ollen voi perustaa pyhään. Päinvastoin Agamben näkee, että todellisen historian lopun aikaansaaminen edellyttää pyhän vallan lopullista lakkauttamista.

Tutkielman ensimmäisessä luvussa luon lukijan ymmärryksen helpottamiseksi tiivistetyn katsauksen pyhän käsitehistoriaan ja esittelen, millä tavoin pyhä on määritelty niissä klassisen sosiologian ja antropologian tutkielmissa, joihin sekä Bataille että Agamben viittaavat. Toisessa luvussa käyn läpi pyhän merkitystä Bataillen ajattelun abstraktille, filosofiselle puolelle. Osoitan, miten pyhän käsite yhdistyy Bataillen ajattelussa keskeisiin ei-tiedon, tuhlauksen ja suvereeniuden käsitteisiin ja miten se tätä kautta määrittää Bataillen kritiikkiä kojèvelais-hegeliläisyyttä (ja filosofiaa yleensä) kohtaan. Kolmannessa luvussa sen sijaan tarkastelen Bataillen poliittista ajattelua ja edellisessä luvussa kuvaillun pyhäkäsityksen implikaatioita yhteisön ajatuksen ja poliittisen vallan kannalta. Tässä luvussa esittelen myös, kuinka Bataille soveltaa konkreettisella tasolla ajatuksiaan pyhästä yhteisöllisyydestä sekä fasismikritiikin että Acéphale-yhteisökokeilun muodossa. Tästä johtuen luku sisältää paljon materiaalia, joka on luonteeltaan pikemminkin aate- ja henkilöhistoriallista kuin filosofista, mutta koen, että sen sisällyttäminen tutkielmaan on välttämätöntä, sillä Bataillella (kenties enemmän kuin kenelläkään muulla 1900-luvun ajattelijalla) teoria on aina voimakkaassa yhteydessä elävään kokemukseen. Kuten Bataille itse toteaa, ”(o)lemassaolon kokonaisuudella on varsin vähän tekemistä jonkinlaisen kykyjen ja tietojen kokoelman kanssa. Sen paloittelu osiin on yhtä mahdotonta kuin elävän kehon”²². Sitä paitsi näen, että Bataillen yhteisöajattelua ja sen kehitystä, kuten myös

²² Bataille 1998, 149

Nancyn ja Blanchot'n kommentteja Bataillen ajattelusta, on mahdoton ymmärtää ilman käsitystä Acéphale-seuran luonteesta ja sen merkityksestä Bataillelle.

Neljännessä luvussa siirryn käsittelemään yksityiskohtaisemmin Agambenin näkemyksiä pyhästä, ja miten Agamben käsittää pyhän ja sen yhteyden kieleen, metafysiikkaan ja politiikkaan, sivuten tapaa, jolla Agambenin käsityksen poikkeavat Bataillesta. Viidennessä luvussa luon lopulta yksityiskohtaisen ja yhtenäisen kuvan Agambenin kritiikistä Bataillea kohtaan, ja tämän lomassa esitän kattavan kuvauksen niistä vaihtoehtoista, jotka Agamben esittää Bataillen tuhlaavalle negatiivisuudelle ja pyhälle yhteisöllisyydelle, toisin sanoen yleisestä potentiaalisuudesta ja "minkä tahansa" singulaarisuuksien tulevasta yhteisöstä. Tämän lomassa osoitan, miten Agambenin näkökulmasta Bataillen voi nähdä systemaattisesti erehtyvän käsittämään "pyhäksi" toimettomuuden esimerkit, jotka Agambenille sen sijaan näyttäytyvät päinvastoin puhtaasti maallisina inhimillisen käytön mahdollisuuksina.

Koska pyhän kysymys on toistuva teema sekä Agambenin että Bataillen tuotannossa, viittaan tutkielmassani laajalti molempien ajattelijoiden kirjoitettuun tuotantoon kokonaisuudessaan. Tämän lisäksi Nancyn *La communauté désœuvrée* sekä essee *L'insacrifiable* (1990) ovat tutkielmani kannalta keskeisiä filosofisia lähteitä, kuten myös Blanchot'n *Tunnustamaton yhteisö* (*La communauté inavouable*, 1983) ja Jacques Derridan essee *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve* (1967). Ensimmäisen luvun pyhän käsiteanalyysissäni viittaan myös suoraan niihin antropologian ja sosiologian klassikkoihin, joihin Bataillen ja Agambenin käsitykset pyhästä perustuvat: William Robertson Smithin *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), Émile Durkheimin *Uskontoelämän alkeismuotoihin* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) sekä Marcel Maussin ja Henri Hubertin tutkielmiin *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1898) ja *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902). Olen pyrkinyt valikoimaan lähteiksi ensisijaisesti suomennettuja teoksia, mutta suomennosten puutteessa olen Bataillen tapauksessa viitannut ranskankielisiin alkuteksteihin, kun taas Agambenin tuotannon osalta olen joutunut turvautumaan englanninkielisiin käännöksiin. Suorat sitaatit Bataillen tuotannosta (ja muista ranskankielisistä lähteistä) olen suomentanut itse, Agamben-englanninnoksia olen sen sijaan siteerannut sellaisenaan.

Suomenkielisiä Bataille-kommentaareja on olemassa vasta muutama, ja Bataillen ajattelua selkiyttääkseni turvautunut ensisijaisesti Tiina Arppen teoksiin *Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard* (1992) sekä *Uskonto ja väkivalta. Durkheimin perilliset* (2016). Vaikka Arppe kirjoittaa uskontotieteellisestä näkökulmasta, hän osaa myös selventää Bataillen suhdetta muihin 1900-luvun ranskalaisen ajattelun keskushahmoihin, kuten Nancyyn ja Derridaan, ja luomaan Bataillen ajattelusta yhtenäisen kuvan. Tämän lisäksi olen hyödyntänyt ennen kaikkea Denis Hollierin tutkielmaa *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille* (1974), sekä Christopher Gemberchakin teosta *Sunday of the Negative: Reading Bataille Reading Hegel* (2003), joka on ollut erityisen hyödyllinen pyrkiessäni selventämään Bataillen suhdetta hegeliläisyyteen. Agambenin ajattelun jäsentämisen suhteen olen velkaa ennen kaikkea Sergei Prozorovin teokselle *Agamben and Politics: A Critical Introduction* (2014), joka oivallisesti asettaa nimenomaan toimettomuuden avainkäsitteeksi, jonka kautta koko Agambenin tuotantoa on mahdollista tulkita. Agamben-kommentaareista viittaa Prozorovin teoksen lisäksi Catherine Millsin *The Philosophy of Agambeniin* (2008) ja Jessica Whyten *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agambeniin* (2013). Arppen teokset ovat olleet hyödyllisiä myös ensimmäisessä luvussa käsitellyn pyhän käsitettä koskevan taustateoreettisen viitekehyksen selkiyttämisessä. Tämän lisäksi olen kyseisessä luvussa viitannut myös Veikko Anttosen väitöskirjaan *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana* (1996).

1. Pyhän käsitehistoriaa

Tämän osion tarkoituksena on tarkastella pyhän käsitteen historiaa siten kuin se ilmenee eurooppalaisessa akateemisessa perinteessä 1800-luvulta alkaen antropologian, sosiologian ja etnologian kentillä, erityisesti niinsanotun Durkheimin koulun keskuudessa. Tämä tutkimusperinne on juuri se, josta sekä Bataille että Agamben ammentavat käsityksensä pyhästä: sekä Bataille että Agamben näkevät pyhän olevan selkeästi yhteydessä kysymyksiin yhteisöistä ja niissä vallitsevista erojen ja kieltojen järjestelmistä, sen sijaan että kyse olisi esimerkiksi yksilöllisistä uskonnollisista kokemuksista.

Bataille oli ranskalaisen sosiologian suorassa vaikutuspiirissä, ja hänen heterogeeninen/homogeeninen -käsiteparinsa on juonnettu suoraan durkheimilaisesta käsityksestä pyhän ja profaanin dynamiikasta. Bataillen perustaman Collège de Sociologie -ryhmittymän ”pyhän sosiologian” tutkimuksessa Durkheimin koulun vaikutus oli ilmeinen jo pelkästään siinä, että siinä kysymys yhteisöllisyydestä asetettiin nimenomaan uskonnon eikä esimerkiksi taloudellisten tekijöiden kautta²³. Akateemista korrektiutta kaihtaneena ajattelijana Bataille kuitenkin pystyi myös soveltamaan pyhän käsitettä sekä modernien ilmiöiden kuten luokkataistelun ja fasismin analyysiin, että ”pyhän yhteisöllisyyden” käytännön kokeiluun (Acéphale-seura).

Agambenin käsitys pyhästä perustuu myös hyvin pitkälti samoihin lähteisiin kuin Bataillen. Vaikka hän ei ole ranskalaisen sosiologian perinteessä kiinni samalla tavoin suoranaيسessa suhteessa kuin Bataille, käsitellessään pyhän käsitettä tulkitessaan Agamben viittaa juuri klassisen sosiologian ja antropologian piiriin, Robertson Smithiin, Durkheimiin ja Maussiin. Agamben myötää, että kyseisten ajittelijoiden käsitys pyhästä on levinnyt laajalle ja pesiytynyt moneen eri tieteenalaan²⁴. Samoin uhria määritellessään Agamben noteeraa Hubertin ja Maussin tekemän ”kärsivällisen luokittelun” uhrirituaalien muodoista, ja määritelmässään viittaa suoraan heidän tutkielmaansa²⁵. Koska Agambenin lähestymistapa pyhään on kuitenkin huomattavasti kriittisempi kuin Bataillen, Agamben viittaa myös pyhän käsitteen kritiikkeihin,

²³ Arppe 1992, 85-86

²⁴ Agamben 1995, 49-51

²⁵ Agamben 2007, 74

eritoten Claude Lévi-Straussiin, jonka kritiikkiä durkheimilaisia kohtaan on näin ollen myös syytä avata.

1.1. Robertson Smith: pyhän paikallisuus ja ambivalenssi

Tapa, jolla pyhä on ymmärretty Durkheimin koulun piirissä ja uskonnon sosiologiassa yleisesti, on paljon velkaa teologi-antropologi William Robertson Smithille (1846-1894) ja hänen tutkimuksilleen seemiläisten kansojen vanhasta uskonnosta. Anttosen mukaan Robertson Smithin kielitieteellinen analyysi heprean pyhään viittaavasta sananjuuresta *q-d-š* (שֶׁדָּ) loi perustan uskontotieteiden käsitykselle pyhä-profaani -vastaparista: kyseiseen sananjuureen palautuvat sanat liitetään seemiläisen kieliperinteen kulttuureissa sellaisiin esineisiin, paikkoihin, henkilöihin, ja ilmiöihin, jotka on asetettu erilleen profaanin elämän piiristä.²⁶

Robertson Smithin mukaan uskonnossa oli kyse puhtaasta instituutioiden ja käytäntöjen (ts. riittien) järjestelmästä²⁷, joka toimi yhteisöllisyyden perustana. Muinaiskansojen keskuudessa uskonto oli erottamaton osa sosiaalista elämää yleisemmin käsitettynä. Ihminen syntyi uskontoon samalla kun hän syntyi yhteiskuntaan, ja jokaisella yhteisön jäsenellä oli (muiden sosiaalisten velvoitteiden ja roolien tavoin) syntyperän mukaan määrätty paikka yhteisön uskonnollisessa elämässä. Uskonnon ja sen luomien käyttäytymissäädösten tarkoitus ei Robertson Smithin mukaan ollut laisinkaan sielujen pelastaminen, vaan yhteiskunnan säilyvyyden turvaaminen ja sen hyvinvoinnin ylläpitäminen.²⁸

Seemiläisten muinaisuskontojen analyysissään Robertson Smith painotti pyhän *paikallisuuden* merkitystä. Kaikki uskonnolliset riitit liitettiin johonkin pyhäksi ymmärrettyyn paikkaan, jossa ne suoritettiin, ja joka yleensä käsitettiin jumalan asuinsijaksi. Tämän lisäksi jumaluuksilla ymmärrettiin olevan tietty maantieteellinen valta-alue, jolla oli määrätty rajat. Alueet ja samalla yhteisöjen asuinpiirit määrittyivät jumalten valtapiirien mukaan: jokaisella alueella oli oma *baal* eli valti. Tietyn jumalan voimat eivät ulottuneet hänen oman valtakuntansa ulkopuolelle. Vastaavasti jumalaa ei voinut palvoa hänen oman maansa rajojen ulkopuolella, eikä hänelle liioin voinut perustaa sinne pyhäkköä²⁹. Robertson Smithin mukaan on havaittavissa, että

²⁶ Anttonen 1996, 42

²⁷ Lukes 1973, 239

²⁸ Robertson Smith 1927, 28-29; Anttonen 1996, 45-46

²⁹ Robertson Smith 1927, 93

muinaisseemiläisten kansojen keskuudessa jumalten läsnäolo on liitetty erityisesti luonnonpaikkoihin, jotka olivat yhteisöjen säilyvyyden ja organisoitumisen kannalta tärkeitä. Maanviljelyskulttuureille kyseessä ovat erityisesti olleet alueet, jotka olivat pohjavesivarantojen kastelemia ja näin ollen hedelmällistä maaperää³⁰. Näin ollen pyhä näyttäytyy Robertson Smithille eräänlaisena haltuunoton mekanismina, jonka kautta yhteisö määrittää ja rajaa omaa elinympäristöään ja intressien kohteitaan. Vanhassa testamentissa vieraita maita ja kansoja pidetään epäpuhtaina³¹, kun taas oma kansa käsitetään ”valittuna kansana” ja oma maa jumalan maana, jonka keskuksen muodostaa ”jumalan talo”.³²

Tämän lisäksi pyhä määrittää yhteisöä itsessään. Yhteisö on ensinnäkin kokonaisuus, jonka muodostaa jumala ja hänen palvojansa. Tämä suhde käsitetään yleensä sukulaisuuden kautta: yhteisön nähdään polveutuvan jumalasta tai yhdistyvän siihen veren kautta³³. Tämän lisäksi pyhä luo normatiivisen moraalikoodiston, joka säätelee yhteisön jäsenten käyttäytymistä. Kuten aiemmin todettiin, pyhä merkitsee jonkin asian poistamista vapaasta käytöstä. Pyhät asiat ovat siis kiellettyjä tai niihin kohdistuu rajoitteita. Viitatakseen tähän pyhää koskevaan kieltoon Robertson Smith hyödyntää polynesianlaisperäistä käsitettä *tabu*³⁴. Tässä yhteydessä tulee ilmi yksi pyhän olennaisimmista piirteistä, nimittäin sen *ambivalenssi*: pyhälle on ominaista tietty epämääräisyys tai kaksijakoisuus. Pyhäksi ja tabuksi käsitetyt asiat ovat nimittäin jaettavissa edelleen kahteen ryhmään: pyhäksi kutsuttu asia voi olla joko puhdas, ylhäinen, hyvänsuopa, jne. mutta myös epäpuhtas, paha tai kirottu. Kuten Vanhan testamentin lainkirjoistakin käy ilmi, seemiläisillä kansoilla oli lukuisia säädöksiä liittyen epäpuhtauteen. Epäpuhtaina pidettiin esimerkiksi vastasyntyttäisiä naisia, kuukautisverta, kuolleiden ruumiita, tiettyjä eläimiä jne. Puhtaan ja epäpuhtaan kategorioiden välillä esiintyy kuitenkin epämääräisyyttä ja liukumaa. Molemmat nähdään kuitenkin yhtäläisesti kiellettyinä. Kuten Robertson Smith kirjoittaa:

...alongside of taboos that exactly correspond to rules of holiness, protecting the inviolability of idols and sanctuaries, priests and chiefs, and generally of all persons and things pertaining to the gods and their worship, we find another kind of taboo which in the Semitic field has its parallel in rules of uncleanness. Women after child-birth, men who

³⁰ Robertson Smith 1927, 102

³¹ Robertson Smith 1927, 93

³² Anttonen 1996, 43-44

³³ Robertson Smith 1927, 150

³⁴ Robertson Smith 1927, 152

have touched a dead body and so forth, are temporarily taboo and separated from human society, just as the same persons are unclean in Semitic religion. In these cases the person under taboo is not regarded as holy, for he is separated from approach to the sanctuary as well as from contact with men; but his act or condition is somehow associated with supernatural dangers, arising, according to the common savage explanation, from the presence of formidable spirits which are shunned like an infectious disease. In most savage societies no sharp line seems to be drawn between the two kinds of taboo just indicated, and even in more advanced nations the notions of holiness and uncleanness often touch.³⁵

Asiat tulevat pyhiksi tai epäpuhtaiksi kosketuksen vaikutuksesta: pyhä on jotain tarttuvaa. Tämä oli yksi syy, miksi pyhien asioiden ja paikkojen suhteen tuli noudattaa erityistä varovaisuutta. Esimerkiksi pyhäkön alueelle ajautunutta karjaa ei voitu enää nimittää kenenkään omaisuudeksi, sillä sen katsottiin ylittäneen rajan pyhän puolelle. Ylipäänsä mikä tahansa temppelin sisään kannettu muuttui pyhäksi, ja sitä ei voinut enää käyttää arjessa tai myydä eteenpäin: joskus tämä sääntö ulottui jopa vaatteisiin, jotka palvojalla oli päällään³⁶. Epäpuhtaiden asioiden koskettaminen teki vuorostaan epäpuhtaaksi, kuten esimerkiksi kuolleeseen kajoamisen tai epäpuhtaan eläimen lihan syömisen tapauksissa. Myös puhdasta pyhää koskevan kiellon uhmaaminen saattoi tehdä epäpuhtaaksi: esimerkiksi syyrialalaisten keskuudessa kyyhkynen oli pyhä eläin, johon koskeminen oli kielletty epäpuhtauden uhalla. Myös tietyt ilmiöt, kuten synnytys, kuolema, veriteot ja naisten kuukautisveri saattoivat pyhän liikkeeseen ja aiheuttivat epäpuhtautta. Epäpuhtauteen suhtauduttiin kuin tartuntatautiin, ja epäpuhtaaksi katsotut eristettiin yhteisöstä kunnes heidät pystyttiin puhdistavien riittien kautta palauttamaan arkisen maailman piiriin. Puhdas ja epäpuhdas pyhä olivat mekaniikaltaan siis yhteneväisiä³⁷.

Tämän yhteydessä Robertson Smith huomauttaa myös *heremin* (הרם) käsitteestä, jonka hän kääntää englanniksi sanalla *ban*, panna. Tällä käsitteellä on myöhemmin Agambenille hyvin olennainen merkitys. Pannan myötä ”paheelliset synnintekijät sekä yhteisön ja sen jumalan viholliset” julistettiin karkotettaviksi ja tuhottaviksi. Merkittävää on, että toisissa konteksteissa *herem* tarkoittaa myös ”pyhitettyä”. Robertson Smithin mukaan pannaan asetettu käsitettiin jumalalle

³⁵ Robertson Smith 1927, 152-153

³⁶ Robertson Smith 1927, 146

³⁷ Robertson Smith 1927, 546

omistetuksi, ja näin ollen häntä ei voitu palauttaa profaanin piiriin ollenkaan. Tämä tila vaati totaalista tuhoamista:

...in the oldest Hebrew times it involved the utter destruction, not only of the persons involved, but of their property ; and only metals, after they had passed through the fire, were added to the treasure of the sanctuary (Josh. vi. 24, vii. 24; 1 Sam. xv.). Even cattle were not sacrificed, but simply slain, and the devoted city must not be rebuilt (Deut. xiii. 16; Josh, vi 26). Such a ban is a taboo, enforced by the fear of supernatural penalties (1 Kings xvL 34), and, as with taboo, the danger arising from it is contagious (Deut. vii 26; Josh, vii); he that brings a devoted thing into his house falls under the same ban himself.³⁸

Pyhää ja epäpuhtautta koskevat säädökset luovat yhteisössä linjauksen yleisesti kielletyn ja sallitun toiminnan välillä. Robertson Smithin tulkinta on, että pyhä luo järjestelmän, jonka kautta säädellään luonnonesineiden vapaata käyttöä ja rajoitetaan yhteisön yksittäisten jäsenten hillittömyyttä³⁹. Tämä normatiivinen moraalijärjestelmä on Robertson Smithille todellisen yhteisöelämän merkki, joka edustaa merkittävää edistysaskelta ”villeydestä”:

...the restrictions on individual licence which are due to respect for a known and friendly power allied to man, however trivial and absurd they may appear to us in their details, contain within them germinant principles of social progress and moral order. To restrain one's individual licence, not out of slavish fear, but from respect for a higher and beneficent power, is a moral discipline of which the value does not altogether depend on the reasonableness of the sacred restrictions...⁴⁰

Muinaisyhteisöissä yhteisön uskonnolliset ja eettiset ideaalit olivat Robertson Smithin mukaan yhtä, ja yhteisön jäsenten käytös arkielämässä oli uskonnollisten motiivien säätämää ja niiden kautta valvottua⁴¹. Robertson Smithin näkökulmasta pyhä on siis yhteisöelämän perusta ja sen jatkuvuuden turvaaja. Anttonen väittää, että Robertson Smithin tutkielmien kautta pyhä muodostui sosiologian kannalta ratkaisevaksi käsitteeksi, jota ei voitu ohittaa etsiessä vastauksia kysymyksiin, jotka liittyivät yhteiskuntien syntyyn ja niiden säilyvyyden takaaviin arkielämän käytäntöihin. Robertson Smithin myötä ymmärrettiin myös, että uskontoa voitiin

³⁸ Robertson Smith 1927, 454

³⁹ Robertson Smith 1927, 153-155; Anttonen 1996, 44-45

⁴⁰ Robertson Smith 1927, 154

⁴¹ Robertson Smith 1927, 267.

tarkastella olennaisena ja erottamattomana osana ympäröivää yhteiskuntaa ja sitä instituutioiden ja käytäntöjen verkkoa, joka sen muodostaa.⁴²

1.2. Durkheim ja institutionalisoitu pyhä

Robertson Smithilla oli hyvin suuri vaikutus Émile Durkheimin uskonnon sosiologiaan. Robertson Smithin tavoin Durkheim pyrki ymmärtämään uskontoa nimenomaan sosiaalisena ilmiönä. Siinä missä Robertson Smith analysoi muinaisseemiläisiä kulttuureja ja heidän uskomuksiaan, Durkheim pohjasi uskontososiologisen pääteoksensa *Uskontoelämän alkeismuodot* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) Australian alkuperäiskansoista kerättyyn kenttäaineistoon. Durkheim näki totemismin, jonka piiriin hän katsoi Australian alkuperäiskansojen uskomusjärjestelmien kuuluvan, uskontojen kehityksen varhaisimpana ja yksinkertaisimpana, ja näin ollen ”perustavanlaatuisena” muotona, josta kompleksisemmat uskonjärjestelmät ja sosiaalisen elämän muodot ovat myöhemmin kehittyneet.

Durkheimin mukaan yhteisöelämän ilmiöiden ymmärtämiseksi oli tärkeää pyrkiä havainnoimaan niitä henkisiä prosesseja eli representaatioita, jotka ylläpitävät yhteisön olemassaoloa. Durkheimin sosiologiassa onkin kyse ajatus yhteisöstä ajatusten, uskomusten ja representaatioiden kokonaisuutena⁴³. Durkheimin mukaan näitä representaatioita tulisi tarkastella omanlaisinaan totuuksina, joiden olemassaolo on ainakin osittain yksilöistä ja heidän psyykkisestä elämästään tai henkilökohtaisista vakaumuksistaan riippumatonta: sosiologisen tutkimuksen kohteina niitä tulisi lähestyä ikään kuin esineinä, sosiaalisina faktoina⁴⁴. Representaatiot eivät ole myöskään täysin palautettavissa yksittäisiin yhteisön jäseniin. Päinvastoin, yksilöt toimivat niiden varassa, vaikka he eivät olisikaan niistä tietoisia. Käsittämällä sosiologian representaatioiden tieteenksi Durkheim pyrki vahvistamaan sosiologian asemaa itsenäisenä tieteenlajina, joka ei ollut palautettavissa liioin biologiaan kuin yksilöpsykologiaankaan: kollektiiviset representaatiot olivat Durkheimin mukaan luonteeltaan itsenäisiä sekä aivotoiminnasta että yksilöiden psyykestä.

⁴² Anttonen 1996, 46

⁴³ Falasca-Zamponi 2001, 26-29

⁴⁴ Arppe 2016, 41

Durkheimin sosiologia painottaa vahvasti *affektien* roolia yhteisöelämässä. Durkheim ei tehnyt selkeää erottelua rationaalisen ja affektiivisen logiikan välillä, vaan näki, että kollektiiviset representaatiot ovat affektiivisiä voimia. Tämän myötä Durkheim käsitti myös esimerkiksi kausaalisuuden, ajan ja avaruuden kaltaiset ”ymmärryksen kategoriat” sosiaalisesti rakentuneiksi ja osittain myös tunneperäisistä elementeistä koostuviksi⁴⁵. Vaikka Durkheim korosti, että sosiologia ei ollut tiivistettävissä (yksilö)psykologiaan, Durkheim oli kiinnostunut massapsykologian teorioista, ja jossain määrin hänen sosiologiaansa voidaan pitää eräänlaisena joukkopsykologiana⁴⁶. Durkheim näki kollektiivisten tuntemusten syntyvän niiden kollektiivisessa alkuperässä piilevästä *energiasta*. Yhteiskunnan alkuperässä oli näin ollen kyse eräänlaisesta voimien synteestä, eikä esimerkiksi ihmisten luonnollisen sosiaalisuuden tuloksesta⁴⁷. Tämä pyhän affektiivinen luonne ja sen asema yhteisöelämässä on hyvin olennainen ajatus Bataillen yhteisökäsityksessä, Agamben sen sijaan päätyy kyseenalaistamaan sen täysin.

Durkheim omaksui Robertson Smithilta näkemyksen, että uskonto on ensisijaisesti sosiaalinen ilmiö, ja jumaluudet ja niiden mieliksi toteutetut rituaalit ovat olennainen osa yhteisöä ja sosiaalista elämää. Uskonto on yksi esimerkki kollektiivisesta representaatiosta, mutta Durkheimin teoriassa sillä on ensisijainen asema. Durkheimille uskonto muodostaa peräti ihmisyyhteisöjen määrittävän tekijän: ainoastaan ihmiset ryhmässä ajattelevat uskonnollisesti⁴⁸. Durkheim näki uskontojen muodostavan pohjan joukon yhteiselle tietoisuudelle. Durkheimin mukaan ei ole mahdollista, että uskonnollisissa tuntemuksissa kulttuurista ja aikakaudesta toiseen olisi kyse pelkästään puhtaasta harhaluulosta. Uskonnot ovat symbolisia rakennelmia, jotka ilmentävät jotain hyvin todellista: yhteisöä. Uskonto ”on ennen kaikkea ideajärjestelmä, jonka mukaisesti yksilöt tajuavat yhteiskunnan, jonka jäseniä he ovat, ja ne hämärät mutta läheiset suhteet, joita heillä on sen kanssa”. Näin ollen ”uskovaa ei ole huiputettu, kun hän uskoo moraaliseen voimaan, josta hän on riippuvainen ja josta hän saa kaiken mikä on hänessä parasta: asia on tosi, voima on yhteisö.” Durkheimin mukaan palvontamenoissa oli kyse mitä ilmeisimmin paljon muustakin kuin vain merkityksettömästä eleiden

⁴⁵ Arppe 2016, 40-41; Durkheim 1980, 391-394

⁴⁶ Arppe 2016, 44-45

⁴⁷ Arppe 2016, 42

⁴⁸ Arppe 2016, 51

koodistosta⁴⁹. Riittien pyrkimyksenä oli lujittaa yhteisön jäsenten välisiä siteitä: niiden oli määrä kiihottaa, ylläpitää tai luoda uudestaan tiettyjä mentaalisia tiloja ryhmän sisällä⁵⁰.

Durkheimille uskontojen keskeisin ja olennaisin elementti on kuitenkin pyhän käsite. Samalla tavoin kuin Robertson Smithin teoriassa yhteisö käsitettiin tulevan osalliseksi pyhästä verisiteen kautta, joka yhdistää heidät jumalaan, Durkheim puhuu *toteemisesta periaatteesta*, joka ruumiillistuu pyhäksi pidetyissä asioissa ja johon yhteisön jäsenet identifioituvat. Arppen mukaan Durkheimin teorian mukaan sosiaalisessa on puhtaimmillaan kyse kollektiivisesta tunneimpulssista, joka pyhittämisen kautta jähmetetään materiaaliseen muotoon. Toteemi on ennen kaikkea symboli, joka ilmentää sekä jumaluutta että yhteisöä itseään, ja sen auktoriteetti perustuu siihen kasautuneeseen emotionaaliseen energiaan. Tämän materiaallisen representaation kautta yhteisön on ensi kertaa mahdollista tulla tietoiseksi itsestään ryhmänä. Samalla pyhä tulee kuitenkin itse osaksi luomaansa representaatioiden järjestelmää. Pyhää voidaan siis pitää eräänlaisena primaarikategoriana Durkheimin sosiologiassa.⁵¹

Robertson Smith yhdisti pyhän ajatuksen jumaliin. Tiettyjä paikkoja esimerkiksi pidettiin pyhänä koska jumalan nähtiin olevan niissä läsnä, pyhien esineiden taas nähtiin olevan jumalan omaisuutta⁵². Pyrkiessään määrittämään uskontoa ilmiönä Durkheim kuitenkin huomioi, että on olemassa uskontoja, joissa ei tunneta liioin yliluonnollista eikä jumaluuksia, kuten esimerkiksi buddhalaisuus. Durkheim näin ollen päätyi määrittämään uskonnon puhtaasti pyhän kautta: kaikille uskonnollisille järjestelmille on yhteistä ainoastaan se, että niissä tunnustetaan jako pyhän ja profaanin kategorioiden välillä. Näiden kategorioiden varsinaista sisältöä ei voi myöskään määrittää millään tapaa tyhjentävästi: ei ole mitään piirrettä, joka olisi kaikille ”pyhänä” pidetyille asioille yhteinen. Jokainen uskonto pitää eri asioita pyhänä. ”Kivi, puu, lähde, sannanmuru, puunpalanen, rakennus, sana, mikä hyvänsä voi olla pyhä”. Pyhän ja profaanin piirejä luonnehtii ainoastaan niiden eroavaisuus toisistaan. Ainoa todella määrittävä ero pyhän ja profaanin välillä on, että pyhänä pidetyt seikat ovat kielloin

⁴⁹ Durkheim 1980, 208-209

⁵⁰ Durkheim 1980, 32

⁵¹ Arppe 2016, 50-51; *ibid*, 63

⁵² Robertson Smith 1927, 91-92

suojeltuja ja eristettyjä. Profaani taas on arkisen elämän piiri, johon pyhään kohdistuvia kieltoja sovelletaan. Pyhän ja profaanin dualismi on Durkheimin mukaan sikäli erikoinen, että se on absoluuttinen. Durkheim toteaa, että ”(k)oko inhimillisen ajattelun historiassa ei ole toista esimerkkiä kahdesta kategoriasta, jotka eroavat toisistaan niin perusteellisesti ja jotka ovat niin jyrkästi vastakkaisia”.⁵³ Jumaluskon ajatuksesta irrotettuna pyhä näyttäytyy Durkheimin mallissa puhtaasti eräänlaisena sosiaalisen luokittelun järjestelmänä⁵⁴.

Durkheim omaksui Robertson Smithiltä suoraan myös ajatuksen pyhän ambivalenssista eli kaksinaisuudesta. *Uskontoelämän alkeismuodoissa* Durkheim liittää ajatuksen ambivalenssista erilaisiin psyykkisiin ja affektiivisiin tiloihin, kunnioituksen ja kauhun väliseen dynamiikkaan, joka määrittää kohtaamisia pyhän kanssa. Durkheim jakaa uskonnolliset voimat kahdentyyppisiin: hyvän- ja pahantahtoisiin, jotka vuorostaan vastaavat pyhän puhdasta ja epäpuhdasta napaa.

...näiden kahden herättämät tunteet eivät ole samalaisia: kunnioitus on toista kuin inho ja kauhu. Silti jos eleet rupeavat olemaan samanlaisia kummassakin tapauksessa, ilmaistut tunteet eivät voi erota luonteeltaan. Ja itse asiassa uskonnollisessa kunnioituksessa on kauhua, erityisesti kun se on erittäin intensiivistä, kun taas pahojen voimien herättämä pelko ei yleensä ole vailla tiettyä kunnioitusta. Näiden kahden asenteen erot ovat joskus niin vähäisiä, ettei ole aina helppoa sanoa, millaisen mielentilan vallassa uskovat jonakin hetkenä sattuvat olemaan. (...) Niinpä puhdas ja epäpuhdas eivät ole kaksi eri luokkaa, vaan saman luokan kaksi muunnetta, luokan joka sisältää kaikki pyhät seikat. Pyhää on kahdenlaista, hyvänteistä ja pahaenteistä, eivät nämä kaksi vastakkaista muotoa vain liity saumattomasti toisiinsa, vaan jokin voi siirtyä toisesta toiseen muuttamatta luonnettaan. Puhdas on tehty epäpuhtaasta ja päinvastoin. Näin muuntumien mahdollisuudesta johtuu pyhän kaksinaisuus.⁵⁵

Pyhän ambivalenssin Durkheim selittää niinsanottujen sopeutumisriittien kautta. Sopeutumisriiteillä tarkoitetaan riittejä, joita vaaditaan tilanteissa, joissa jokin epäonni nähdään pahojen voimien aiheuttamana. Riitissä harjoitettujen voimakkaiden tunneilmaisujen kautta paha pyritään karkottamaan yhteisöstä. Epäpuhdas pyhä on Durkheimin mallissa objektivoitu muoto yhteisössä ilmenevistä negatiivisista tuntemuksista. Riitin tarkoitus on sovittaa nämä negatiiviset tunteet palauttamalla ryhmälle sen menettämää tunne-energiaa. Jos jonkin asian pyhyys perustuu siihen

⁵³ Durkheim 1980, 56-57

⁵⁴ Arppe 2016, 48

⁵⁵ Durkheim 1980, 363

latautuneeseen affektiiviseen voimaan, kyse on ainoastaan olosuhdemuutoksesta ryhmän affektiivisessä tilassa. Täten voidaan ymmärtää, miksi puhdas ja epäpuhdas pyhä voivat niin helposti vaihtaa sijaa.⁵⁶

1.3. Mauss ja mana

Durkheimin kouluun kuulunut Marcel Mauss tutki 1800- ja 1900-luvun taiteessa laajalti uskonnollisia ilmiöitä sosiologisesta näkökulmasta. Maussin tutkimukset edelsivät *Uskontoelämän alkeismuotoja*, ja Durkheim innokkaasti omaksui nuoremman kollegansa ajatuksia osaksi omaa teoriaansa. Yhteistyönä kirjoitetussa tutkielmassa *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903) Mauss ja Henri Hubert pyrkivät luomaan sosiologisen teorian magiasta. Vaikka magia käsitetään joksikin, jota yleensä yksilöt harjoittavat yksityisesti, Maussin ja Hubertin mielestä kyse oli nimenomaan sosiaalisesta ilmiöstä, joka on verrattavissa uskontoon. Tutkielmassaan Mauss ja Hubert päätyvät käsittelemään laajalti melanesialaisperäistä *manan* käsitettä. Mana on eräänlaista voimaa, johon magian teho perustuu. Mana on kuitenkin käsitteenä äärimmäisen epämääräinen: se on eräänlaista ainetta, mutta se voi olla myös kvaliteetti, tila tai toiminnan muoto, ja näin ollen sekä substantiivi, adjektiivi että verbi. Se on läsnä kaikkialla maailmassa, mutta kuitenkin sille heterogeeninen. Maussin ja Hubertin mukaan kyseessä on asioihin sisältyvä ylijäämä, joka on samalla niiden vaikuttava voima.⁵⁷

Mana on eräänlainen arvon määritelmä: esimerkiksi yhteisön korkeimmilla jäsenillä nähdään olevan manaa, josta he saavat arvovaltansa. Mana on myös olentojen ja esineiden olennainen voima: talon mana tekee talosta kestävän, ja veneen mana saa veneen kulkemaan hyvin vedessä. Maagiseksi käsitetyiden esineiden voima taas on peräisin niissä olevasta manasta. Samalla kuitenkin esimerkiksi sairauden nähdään aiheutuvan siitä, että sairas on ulkopuolelta tulleen manan valtaama: mana on siis pyhän tavoin ambivalentti termi. Magian harjoittaja käyttää ja ohjaa manaa. Mauss ja Hubert löysivät myös muiden kansojen keskuudesta käsitteitä, jotka vastasivat manaa, kuten Pohjois-Amerikassa Huron-kansan *orenda* ja Algonkin-kansojen *manitou*. Lukuisten esimerkkien perusteella Mauss ja Hubert päätyivät toteamaan, että mana on käsitteenä

⁵⁶ Durkheim 1980, 361-366; Arppe 2016, 64-65

⁵⁷ Mauss 2003, 101-109; Arppe 1992, 26-27

universaali ja että kaikilla kansoilla on jossain vaiheessa ollut ymmärrys manaa vastaavasta voimasta.⁵⁸

Manan heterogeeninen luonne ilmenee siinä, että se nähdään erillisenä arkisesta maailmasta ja siihen suhtaudutaan kunnioituksella, joka saattaa laajentua tabuksi asti. Maussin ja Hubertin mukaan yleensä kaikki, joka on tabun eristämää, sisältää manaa. Mana on myös tarttuvaa. Esimerkiksi jos kivi ymmärretään jonkin hengen asuinpaikaksi, kivessä nähdään olevan manaa. Jos joku koskee kiveen, kiven mana tarttuu häneen. Manan käsitteen kautta Mauss ja Hubert pystyvät osoittamaan, miksi magia on ilmiönä sosiaalinen. Maussin ja Hubertin mukaan mana on eräänlainen kollektiivinen, tiedostamaton ymmärryksen kategoria, joka ylittää mahdollistaa ajatuksen magiasta ja sen toiminnasta: mana luo kentän, jossa magia voi toimia. Asioilla nähdään olevan manaa jos ne ovat yhteisön arvostuksessa. Maussin ja Hubertin mukaan kyse ei kuitenkaan ole pelkästä syy-seuraussuhteesta, vaan *mana on itse tämä yhteisön suoma arvostus*. Mana on yhteisöllinen keino luoda luokitteluja ja hierarkioita. Yhteisön ulkopuolella manan ajatuksella ei voisi olla mitään arvoa, vaan se liittyy ilmiönä välttämättä yhteisöelämän toimintaan.⁵⁹

On ilmeistä, että mana on käsitteenä vahvasti yhteneväinen pyhän kanssa. Maussin ja Hubertin mukaan mana on kuitenkin kategoriana paljon laajempi kuin pyhä, ja pyhä on oikeastaan manasta juonnettu alakategoria. Durkheimin tavoin Mauss ja Hubert painottavat affektiivista aspektia, jonka he näkevät ilmenevän sekä magiassa ja uskonnossa. Yhteisölliset tuntemukset ja affektiiviset tilat ovat Maussin ja Hubertin mukaan sekä magian että uskonnon alkulähde. Magia ja uskonto ovat Maussin ja Hubertin mukaan siis yhteneväisiä sosiaalisia luokittelun ja arvottamisen järjestelmiä⁶⁰:

Loppujen lopuksi manan käsite on pyhän käsitteen tavoin vain yksi alalaji siinä kollektiivisen ajattelun kategoriassa, joka luo nämä arvostelmat, määrää esineille tietyn luokituksen, erottelee ja yhdistää, vakiinnuttaa vaikutusvirtoja tai eristämisen rajoja.⁶¹

1.4. Uhrin kysymys

Tutkielmassaan Robertson Smith pyrki myös selittämään uhritoimituksen roolia uskontojärjestelmissä. Robertson Smith hylkäsi aiemmat teoriat, joiden mukaan uhrissa

⁵⁸ Mauss 2003, 101-109; Arppe 1992, 26-27

⁵⁹ Mauss 2003, 105-112; Arppe 1992, 26-27

⁶⁰ Mauss 2003, 112-115; Arppe 1992, 27-28

⁶¹ Mauss 2003, 115; Arppe 1992, 27-28

olisi pohjimmiltaan kyse eräänlaisesta pakkoverosta (*tribute*), joka maksetaan jumalalle uskollisuuden ja alistumisen osoituksena. Robertson Smith väitti, että vaikka tällaisiakin uhrilahjoja epäilemättä on olemassa, uhritoimituksen keskeisin ja perimmäisin, alkuperäinen elementti on ajatus yhteisestä ateriasta ja juhlasta, ”kommuuniosta” tai ehtoollisesta, jossa yhteisö kokoontuu yhteen ja tulee yhdessä jumalansa kanssa osalliseksi pyhitetystä ruoasta⁶². Tämä ajatus tietty heijastaa Robertson Smithin yleisiä näkemyksiä uskonnosta yhteisön ja jumalan välisenä liittona, joka vahvistaa yhteisön jäsenten välisiä siteitä.

Esitelmässään *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) Mauss ja Hubert kiittelevät Robertson Smithiä hänen pyrkimyksensä luoda systemaattinen teoria uhraamisesta. Robertson Smithin päätös palauttaa kaikki uhrauksen muodot ateriyhteyden malliin näyttäytyi Maussin ja Hubertin näkökulmasta kuitenkin liian mielivaltaisena. Mauss ja Hubert yhtyivät sen sijaan E.B. Tylorin kantaan, että uhrissa on kyse jonkinlaisesta lahjasta (*don*). Uhri-instituution moninaisuuden ja pitkän historian vuoksi Mauss ja Hubert eivät ylipäätään pyri löytämään sen alkuperää, vaan keskittyvät ennen kaikkea selvittämään, mikä on uhraamisen toimintaperiaate ja funktio yhteisöelämässä⁶³. Mauss ja Hubert eriävät Robertson Smithin teoriasta myös uhrin (*victim*) olemuksen suhteen. Robertson Smithin mukaan uhriksi valikoituivat asiat, eläimet ym., joiden olemuksessa katsottiin ennalta olevan jotain pyhää. Maussin ja Hubertin mukaan sen sijaan uhraamisessa oli aina läsnä myös *pyhittämisen* (*consecration*) aspekti: ennen uhritoimitusta uhri kuului profaanin piiriin, ja tuli pyhäksi juuri uhratuksi tulemisensa kautta. Tähän viittaisi myös sanan *sacrifice* etymologia (lat. *sacer facio*, ”pyhäksi tekeminen”)⁶⁴. Kuten Bataille asian myöhemmin tiivistä, uhrauksessa on kyse pyhien asioiden tuottamisesta⁶⁵.

Todellinen peruste uhritoimitusten harjoittamiselle on kuitenkin se, että uhriseremoniassa tapahtuva pyhittäminen säteilee välittömästi myös uhrin ulkopuolelle, seremonian osanottajiin. Seremonian kautta uhrin luovuttanut eli uhraaja (*sacripliant*) joko saa osakseen uskonnollisen tilan, jota hänellä ei aiemmin ollut, tai vapautuu jo olemassaolevasta tilasta. Uhrin kautta uhraaja siis joko tulee osalliseksi

⁶² Robertson Smith 1927, 245-265

⁶³ Mauss 1968, 193-199

⁶⁴ Mauss 1968, 200; 237; 302

⁶⁵ Bataille 1998; 80

pyhästä, tai vapautuu negatiivisesta, epäpuhtaasta pyhyiden tilasta. Tämä uhritoimituksesta hyötyvä osapuoli voi olla yksityishenkilö, perhe tai koko yhteisö. Muutoksen kohteena voi kuitenkin uhraajan persoonan lisäksi olla myös jokin esine tai asia, johon hänellä oli tiivis yhteys. Hubert ja Mauss näin päätyvät tarjoamaan uhritoimituksesta seuraavan tiivistetyn määritelmän: ”uhritoimitus on uskonnollinen akti, joka uhrin pyhittämisen kautta muuttaa uhraajan moraalisen persoonan tai niiden tiettyjen objektien tilaa, jotka ovat uhraajalle tärkeitä”.⁶⁶

Uhritoimituksessa on Maussin ja Hubertin mukaan kommunikaatiosuhteen luomisesta profaanin ja pyhän välille. Mauss ja Hubert näkevät, että tämä kommunikaatio on tarpeellista, sillä profaanin ja pyhän maailmat ovat riippuvaisia toisistaan. Tässä kommunikaatiossa uhri on välttämätön, sillä se toimii välittäjänä profaanin ja pyhän välillä. Maussin ja Hubertin mukaan tämä johtuu siitä, että pyhien voimien nähdään olevan elämän periaate itsessään, ja ”saavuttaessaan tietyn intensiteetin tason ne eivät voi keskittää itseään profaaniin objektiin sitä tuhoamatta”.⁶⁷ Uhrin kautta uhraaja välttää oman kuolemansa: uhri toimii täten uhraajan korvaajana. Pyhän voima ikään kuin suodattuu uhrin kautta. Välittäjä on myös olennainen sikäli kuin se mahdollistaa kommunikaatiosuhteen pyhän ja profaanin välillä, mutta samalla estää näiden kahden alueen sekoittumisen toisiinsa.⁶⁸

Keskeistä uhritoimituksessa on *luopumisen* aspekti. Uhri on lahjananto, jossa yhdistyy uhraajan osalta velvollisuus ja hyödyntävoittelu: jumalille annetaan se mikä heille kuuluu, mutta samalla uhraaja pyrkii saamaan jotain vastalahjaksi. Yksilötasolla omaisuuden lahjoittaminen uhriksi on teko, joka kasvattaa uhraajan arvostusta yhteisön sisällä, ja samalla uhraaja, tai hänen omaisuutensa, tai hänen solmimansa sosiaalinen side ym., nauttii yhteisön sisällä pyhän ”auran” suomasta kunnioituksesta. Puhdistusriittinä toteutetun uhrin tapauksessa yhteisö tai yksilö taas mahdollistaa normaalin yhteisöelämän jatkumisen poistamalla epäpuhtauden, joka on saattanut aiheutua esimerkiksi rikoksesta tai sairaudesta. Durkheimilaisina Mauss ja Hubert tietysti myös näkevät, että uhri-instituution perimmäinen olemus on ennen kaikkea sosiaalinen, ja jumaluudet, joiden nimissä uhritoimitus toteutetaan, symboloivat yhteisöä. Yhdessä toteutettujen uhrausten kautta yhteisö luo ja uusintaa kollektiivista

⁶⁶ Mauss 1968, 200-205; Arppe 1992, 30-32

⁶⁷ Mauss 1968, 304

⁶⁸ Mauss 1968, 304 ; Arppe 1992, 32-33

henkeä ja lujittaa jäsentensä välisiä siteitä⁶⁹. Kuten seuraavassa luvussa tulee ilmi, Bataille oli hyvin vaikuttunut Maussin ja Hubertin uhriteoriasta ja erityisesti ajatuksesta uhrista ensisijaisesti lahjana tai luopumisena, sekä intiiminä yhteytenä pyhän maailman kanssa, ja näiden pohjalta Bataille pyrkii hahmottamaan eräänlaista "uhrauksellista" subjektiviteettia.

1.5. Lévi-Strauss ja pyhän kritiikki

Strukturalistisen antropologian uranuurtaja Claude Lévi-Strauss otti myyttientutkimuksessaan tietoisesti etäisyyttä Durkheimiin ja Maussiin ja karsasti painoa, jota hänen edeltäjänsä olivat antaneet uskonnolle ja ritualismille. Arppen mukaan syynä tälle oli mitä ilmeisimmin juuri durkheimilaisten tapa palauttaa sosiaalinen ja uskonto affekteihin. Lévi-Straussin näkökulmasta affektit eivät itsessään selitä mitään, vaan ne kuuluvat itse selittävien ilmiöiden joukkoon. Affekteille voitiin hakea selitystä joko biologiasta tai ymmärryksestä, ja jälkimmäisessä tapauksessa (joka Lévi-Straussin mielestä oli ainoa vaihtoehto psykologian ja etnologian kentällä) oli olennaista tarkastella ymmärryksen *rakenteita*. Lévi-Straussin mukaan ihmismielelle on ominaista relationaalinen symbolinen ajattelu. Arppen mukaan ”pyhä” on Lévi-Straussin näkökulmasta ainoastaan kulttuuristen luokittelujärjestelmien rajakäsite, jonka piiriin sisältyy kaikki, mitä järjestelmä on kykenemätön mahduttamaan loogisten mahdollisuuksiensa sisäpuolelle. Tämä järjestelmä taas toimii puhtaasti loogisten operaattoreiden, eikä suinkaan affektien tai jonkinlaisten hämäreiden ”voimien” varassa.⁷⁰

Lévi-Strauss kritisoi myös suoraan Maussin käsitystä manasta todeten, että mana näyttäytyy mystisenä voimana ainoastaan Maussille itselleen. Kuten eräs Maussin itsensäkin siteeraama lähde antaa ymmärtää, manassa on tosiasiaa kyse ainoastaan yleisestä nimityksestä asioille, jotka ovat tuntemattomia tai joilla ei ole vielä nimeä. Lévi-Straussin mukaan kielessä vallitsee aina signifioijien ylijäämä: signifioijia on aina enemmän kuin signifioituja. Tämä kielen toiminnalle välttämätön signifioijien ylijäämä muodostaa joukon ns. ”kelluvia ilmaisuja”. Nämä ilmaisut ilmaisevat Lévi-Straussin mukaan puhtaan symbolifunktion itsessään. Niillä on näin ollen ”symbolinen nolla-arvo”: ne ilmentävät ainoastaan merkityksen puutetta ja voivat näin ollen omaksua

⁶⁹ Mauss 1968, 304-307; Arppe 1992, 32-34

⁷⁰ Arppe 2016, 178-179

minkä tahansa symbolisen sisällön. Lévi-Straussin mukaan manan tyyppiset ilmaisut lukeutuvat tähän kelluvien ilmaisujen joukkoon, joiden tehtävä kielessä on kuroa umpeen katkos signifioijan ja signifioidun välillä tilanteessa, jossa merkitsijöiden ylijäämä tulee ilmi. Tämä selittää sekä Maussia hämmästyttäneen manan käsitteen poikkeuksellisen semanttisen variaation että manaa vastaavien ilmaisujen universaaliuden⁷¹. Omassa pyhän käsitteen kritiikissään Agamben siteeraa Lévi-Straussia suoraan, ja Lévi-Straussin tavoin näkee, että pyhä on ylipäättään virheellinen selitysmalli, joka on kätkenyt alleen paljon perustavanlaatuisemman erottelun järjestelmän. Toisin kuin Lévi-Strauss, Agambenille "pyhäksi" kutsutun ilmiön todellinen luonne ei kuitenkaan ole niinkään loogis-semanttinen, vaan juridis-poliittinen.

1.6. Moderni pyhä?

Havainnollistaessaan toteemisen prinssiipin toimintaa Durkheim hyödyntää mielenkiintoisella tavalla esimerkkiä myös läntisestä, ”sivistyneestä” yhteiskunnasta: kansallisvaltion lippua.

Emme kykene pitämään abstraktia entiteettiä, joka on vain työläästi ja sekavasti tajuttavissa, kokemiemme voimakkaiden tunteiden lähteenä. Emme pysty selittämään niitä itsellemme paitsi yhdistämällä ne sellaiseen konkreettiseen objektiin, jonka todellisuudesta olemme elävästi tietoisia. (...) Jokin merkki ottaa silloin sen paikan; yhdistämme sen herättämät tunteet juuri sellaiseen. Siitä tulee rakkauden, pelon, kunnioituksen kohde; sille olemme kiitollisia; sille uhraudumme. Sotilas joka kuolee lippunsa puolesta, kuolee maansa puolesta (...) Hän lakkaa tajuamasta, että lippu on pelkkä merkki, joka vailla itseisarvoa vain tuo mieleen todellisuuden jota se edustaa; siihen suhtaudutaan kuin se olisi itse tämä todellisuus.⁷²

Ylipäättään Durkheim näki, että pyhän voima ei ilmiönä rajoittunut Australian alkuperäiskansojen kaltaisiin ”primitiivisiin” yhteiskuntiin, vaan se oli läsnä kaikkina aikakausina ja kaikkialla maailmassa ja tuli ilmi myös ilmiöissä, jotka eivät päällisin puolin olleet uskonnollisia. Durkheimin mukaan uskonto sosiologisessa mielessä on yhteneväinen yhteisön ajatuksen kanssa, sillä kaikki tärkeimmät yhteiskunnalliset instituutiot ovat syntyneet symbioottisesti uskonnon kanssa, ja uskonnollinen elämä on ollut yhteisöelämän tiivistynyt ilmaus. Näin ollen kaikki yhteiskunnallinen on viime

⁷¹ Lévi-Strauss 2003, XLII-L; Arppe 1992, 29

⁷² Durkheim 1980, 204

kädessä palautettavissa rakenteisiin, jotka ovat luonteeltaan uskonnollisia⁷³. Täten Durkheimin näkökulmasta ei ole yllättävää, että ”nykyään samoin kuin menneisyydessäkin näemme yhteisön alituisesti myös luovan tavanomaisesta pyhää”⁷⁴. Esimerkiksi on olemassa ideoita ja uskomuksia, joiden kritisoiminen on kiellettyä (kuten arkikielessäkin puhutaan nykyään ”tabuaiheista”). Pyhä saattaa ilmentyä myös ihmisissä, erityisesti kansanjohtajissa:

Kun (yhteisö) mielistyy johonkin ihmiseen ja on havaitsevinaan hänessä edistyksensä pääperiaatteet kuten myös siihen tarvittavat keinot, tämä ihminen kohotetaan muiden yläpuolelle ja eräällä tavalla jumalallistetaan. Yleinen mielipide varustaa hänet majesteettillisuudella, joka on täysin samanlainen kuin jumalille kuuluva. (...) Korkean sosiaalisen aseman omaavien ihmisten herättämä kunnioitus ei eroa laadultaan uskonnolliselta kunnioitukselta. (...) Täten yleisen mielipiteen moraalisella voimalla ja pyhien olentojen mahdollilla on pohjimmiltaan sama alkuperä ja ne koostuvat samoista aineksista.⁷⁵

Durkheimin mukaan ei ole olemassa sellaista yhteisöä, joka ei kokisi tarvetta tietyin väliajoin uusintaa ja vahvistaa yhteistuntoaan ja yhteisiä ideaaleja, ja uskonto oli nimenomaan yhteiskunnallisen uudistuksen energialähde. Kuitenkin omaa aikaansa Durkheim luonnehtii ”murroksen ja moraalisen keskinkertaisuuden” aikakaudeksi. Vanhat jumaluudet ja uskonnolliset ideaalit ovat kaikonneet, ja uusia ei ole vielä syntynyt. Durkheim kuitenkin vakuuttaa luottamustaan siihen, että ”tämä epävarmuuden ja sekavan agitaation tila ei voi kestää ikuisesti” ja että pian yhteiskunta kokee jälleen ”luovan käymistilan”, joka johtaa uuden uskon syntymiseen ihmiskunnan opasteeksi⁷⁶.

Durkheimin teoria vaikuttaisi tarjoavan mahdollisuuden myös modernin nationalismiin ja henkilökultin kaltaisten ilmiöiden selittämiseksi. Arppe kuitenkin toteaa, että Durkheimin näkemys uskonnosta on liiankin optimistinen: Durkheim näkee uskonnon ja siihen liittyvät tunne-energian virtaukset puhtaasti positiivisena ilmiönä, joka edistää yhteiskunnan sisäistä yhteenkuuluvuutta. Sen sijaan Durkheimin teoriassa ei vaikuta olevan minkäänlaista sijaa yhteisön sisältä kumpuavalle affektiiviselle väkivallalle. Samoin uudenlaisten massauskontojen synnyn Durkheim näki

⁷³ Durkheim 1980, 370; Anttonen 1996, 51

⁷⁴ Durkheim 1980, 198

⁷⁵ Durkheim 1980, 198

⁷⁶ Durkheim 1980, 379-380

epätodennäköisenä teollisen työnjaon aikakautena⁷⁷. Sen sijaan Mauss joutui toisen maailmansodan kynnyksellä myöntämään durkheimilaisten olleen sokeita fasismin kaltaisen uskonnollisten piirteiden kyllästämän massailmiön mahdollisuudelle. Tästä huolimatta myös Mauss oli Arppen mukaan kykenemätön näkemään, että ongelma olisi piililyt pyhässä ja uskonnon affektiivisissä voimissa *itsessään*: Maussin kauhistelema ”paluu primitiiviseen” johtui hänen näkemyksensä mukaan keskusjohtoisen valtiokoneiston ja massapropagandan aiheuttamasta vääristymästä. Kuten Arppe oivallisesti huomauttaa, myös modernissa ”puhtaan pyhän” valtakunta kuitenkin rakentuu *kiellolle*, tietynlaisten ainesten ulossulkemiselle⁷⁸. Puhtaasta pyhästä osalliseksi tulevan ja siitä nauttivan yhteisön ulkopuolelle hylätyn ”epäpuhtaan” aineksen asema ja kohtalo onkin keskeinen kysymys sekä Bataillen että Agambenin näkemyksissä pyhästä.

⁷⁷ Arppe 2016, 67-70

⁷⁸ Arppe 2016, 102-104

2. Bataille, uhri ja pyhä

Jos pyhän kysymyksen asettumista Bataillen ajattelun kontekstiin halutaan ymmärtää, on ensin tutustuttava Bataillen käsitykseen tuhlauksesta ja ei-tiedosta. Eitiedon käsite, joka on tuhlauksen kanssa limittäinen, on läheisessä suhteessa pyhään, ja Bataillen tapa lähestyä uhri-instituutiota on vuorostaan väkivaltaisen tuhlauksen värittämää⁷⁹. Näitä ilmiöitä ymmärtääksemme on kuitenkin vuorostaan tutustuttava myös Bataillen ajattelun filosofisiin lähtökohtiin.

Bataille oli yksi monista tulevista ranskalaisen filosofia- ja kulttuurikentän avainhahmoista, jotka olivat läsnä Alexandre Kojèven kuuluisilla Hegel-luennoilla Pariisin École Pratique des Hautes Étudesissa vuosina 1933–1939. Venäjältä Ranskaan emigroitunut Kojève on jäänyt historiaan omintakeisen ja hyvin vaikutusvaltaisen Hegel-tulkintansa ansioista. Kojève painotti tulkinnassaan herran ja rengin dialektiikan merkitystä, kuoleman ja negaation roolia Hegelin filosofiassa, sekä ihmisen luonnetta negatiivisena olentona. Kojèven tulkinta on vahvasti Marxin ja Heideggerin ajattelun läpi suodattunutta: marxilaisuus on nähtävissä Kojèven tavassa lukea Hegeliä voimakkaan ateistis-materialistisesta ja luokkatietoisesta näkökulmasta, Heideggerin vaikutus taas erityisesti painossa, jonka Kojève suo ihmisen kuolevaisuuden merkitykselle⁸⁰. Monet ranskalaisajattelijat, Bataille mukaan lukien, tutustuivat Hegeliin nimenomaan Kojèven tulkinnan myötä, ja tämän vuoksi ranskalaisajattelussa vallinnut käsitys hegeliläisyydestä on ollut vahvasti Kojèven tulkinnan värittämää⁸¹. Bataille päätyi myös haastamaan Kojèven ajattelua aktiivisemmin kuin kukaan muu luennoille osallistuneista, ja kiistan ytimessä oli koko Kojèven tulkinnan tarjoama maailmankatsomus ja sen esittämä näkemys historiasta järjen voittokulkuna, joka työn ja siinä tapahtuvan negaation liikkeen kautta alistaa kaiken osaksi itseään.

Hegeliläisyyden lisäksi Bataillen ajatteluun vaikuttivat olennaisesti myös muut 1900-luvun alun keskeiset aatevirtaukset ja tieteelliset trendit. Bataillen tuotannossa heijastuu muun muassa Max Weberin näkemys yhteiskunnasta rationalisoituna ”rautahäkinä” sekä hänen käsityksensä *Entzauberungista* eli lumouksen tai mystiikan haihtumisesta. Läsnä on myös marxilainen teollis-kapitalistisen yhteiskuntajärjestyksen ja vieraantuneen työn kritiikki. Nämä vaikutteet yhdistyvät

⁷⁹ Arppe 1992, 64; Gernerchak 2003, 7

⁸⁰ Sinnerbrink 2007, 136-138

⁸¹ Heinämäki 2012, 123

Bataillella yleiseksi kritiikiksi hänen maailmassa havaitsemaansa alati voimistuvaa välineellistä rationalismia, hyötyajattelua ja teknis-tuotannollista vieraantumista kohtaan. Christopher Gemberchakin mukaan Bataille kuitenkin samaistui ennen kaikkea Nietzscheen ja tämän ajatuksiin Jumalan kuolemasta ja sen jälkeisestä nihilismin ajasta ja ”viimeisestä ihmisestä”. Bataille avoimesti halveksuu nyky-ihmistä, joka Jumalan kuoleman jälkeen on itsetyytyväisesti asettanut oman itsensä maailmankaikkeuden mitaksi, ja jonka olemassaoloa määrittävät omahyväinen edistysusko, yksilöhumanismi, ja mukavuudenhalu: porvarillinen maailmankuva, joka saa ihmisen ”karkottamaan itsensä korrektiuden nimissä muodottomaan maailmaan, jossa mitään kauhistuttavaa ei enää ole”⁸². Nietzschen ja Heideggerin tavoin Bataillen ajattelu on antihumanistista ja asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen, että rationaalinen, suljettu ihmisyyksilö olisi kaiken mitta ja historiallisen kehityksen lopputulema.⁸³

Bataillen halveksima yleinen asiointi ja sen alkuperä tiivistyi kuitenkin hänen mielessään ennen kaikkea Hegelin hahmoon ja tämän näennäisesti aukottomaan, alati etenevään absoluuttiseen tietoon. Hegelin filosofiaa voitaisiin kuvata pyrkimyksenä ylittää sekä valistuksen positivismi että romanttisen idealismin ajatus intuition kautta käsitetystä absoluuttista yhdistämällä molemmat järjestelmäksi, jossa totuus käsitetään samanaikaisesti sekä subjektina että substanssina. Tämä tarkoittaa sitä, että Hegelille maailma näyttäytyy absoluuttina, jonka on erottava itsestään ja tultava subjektiksi, joka teleologisen kehitysprosessin myötä palaa itseensä ja samalla täydellistää itsensä absoluuttisena tietona. Tässä järjestelmässä tieto etenee dialektisesti: Hegel esittää jatkuvasti dualistisia oppositioita, jotka hän sitten ylittää tai kumoaa säilyttäen (*aufheben*), muodostaen edestakaisen liikkeen, jossa henki projisoi itsensä toiseuteen ja sitten eliminoi sen löytämällä itsensä siinä, sulauttaen sen osaksi itseään. Absoluuttinen tieto on tämän prosessin päätepiste, jossa subjekti ja substanssi tunnistavat itsensä toisissaan⁸⁴. Kojèven antropologisessa tulkinnassa subjekti samaistetaan ihmiseen: abstraktin filosofisen tiedon subjektin sijaan Hegel puhuu Kojèven mukaan nimenomaan ihmislajin kehityskertomuksesta, jonka näyttämönä toimii maailmanhistoria. Kojève myös yksipuolistaa Hegelin käsitystä subjektin ja maailman suhteesta. Kojèvelle kyse ei ole niinkään subjektin ja maailman vastavuoroisesta assimilaatiosta, vaan pikemminkin ihmisen harjoittamasta suorasta maailman

⁸² Bataille OC I, 205

⁸³ Gemberchak 2003, 75-76

⁸⁴ Gemberchak 2003, 29

muokkaamisesta, kunnes koko maailma on tullut inhimillisen tiedon ja työn muovaamaksi ja ihminen pystyy täten tunnistamaan siinä kädenjälkensä⁸⁵.

Bataille ei kyseenalaistanut hegeliläisyyttä sinänsä, päinvastoin hän suhtautui siihen äärimmäisen vakavissaan. Bataille kuitenkin väittää, että vaikka Hegelin järjestelmä olisikin täydellinen, ihmisessä piilee aina erottamaton järjen, kielen ja tietoisuuden ulkopuolelle jäävä muodoton, määrittelemätön, ”pyhä” aspekti, joka vastustaa integraatiota absoluuttisen tiedon totaliteettiin⁸⁶. Koko Bataillen tuotannon filosofista puolta voidaankin tulkita pyrkimyksenä kartoittaa niitä ilmiöitä, jotka eivät ole sovitettavissa hegeliläiseen historialliseen narratiiviin ja absoluuttisen tiedon järjestelmään. Kuten Gernerchak asian tiivistää, asetettuaan itsensä ”maailmankaikkeuden pääksi ja järjeksi”⁸⁷ ihmiskunta on Bataillen mukaan kadottanut olennaisen alkuperäisen yhteyden pyhän kokemukseen, ”intiimiyyteen”, joka edeltää sekä yksilöä että tietoa, ja Bataille pyrkii osoittamaan, miten ihminen on kaikkina aikoina yrittänyt eri tavoin tavoitella sitä uudelleen. Tästä juontuu Bataillen kiinnostus uskonnon sosiologiaa ja niinkutsuttuja ”primitiivisiä” uskonnollisia yhteisöjä, kuten myös uhrauksen kaltaisia käytäntöjä kohtaan. Rationaalinen yksilötietoisuus ei Bataillen mukaan ole kaiken lopputulema ja mitta, vaan jotain, joka on ylitettävä⁸⁸.

Samalla Gernerchak kuitenkin painottaa kuinka tärkeää on ymmärtää, että Bataillen ajattelussa ei ole kyse yksinkertaisesti romanttisesta haikailusta tietoisuutta edeltävään idyllisyyden tilaan, eikä liioin tietoisuuden ja tiedon hylkäämisestä uskonnollisen tai lihallisen mystiikan hyväksi, vaan päinvastoin tietoisuuden ja tiedon rajojen kartoittamisesta ja niiden äärimmilleen viemisestä. Gernerchakin mukaan keskeisin ongelma, jonka ympärillä Bataillen ajattelu kiertää, on ajatus, että tietoinen suhde sekä itseensä että toiseuteen on mahdollinen vain, jos on olemassa jotain, joka pakenee käsitteellistämistä ja samalla saattaa oman itsetietoisuutemme kyseenalaiseksi. Negatiivisuus, jonka merkitsijänä toimii kuolema, on sekä tiedon että itsetietoisuuden perusta, mutta puhtaassa muodossaan se Bataillen mukaan edustaa itsetietoisuuden kumoutumista.⁸⁹

⁸⁵ Heinämäki 2012, 130

⁸⁶ Bataille 1954, 96; Gernerchak 2003, 3

⁸⁷ Bataille OC I, 445

⁸⁸ Gernerchak 75-77

⁸⁹ Gernerchak 2003, 3-4

2.1. Herra ja renki, kieli ja negatiivisuus

Monet elementit Bataillen asenteesta ovat palautettavissa Kojèven tulkintoihin kielen luonteesta, inhimillisestä tietoisuudesta ja herran ja rengin dialektiikasta Hegelin *Hengen fenomenologiassa*. Hegelin reflektion filosofiassa subjekti peilaa itseään maailmassa ja ennen myötä, ymmärryksen selkeytyessä, oppii tunnistamaan itsensä siinä. Hegelin ajattelussa inhimillinen toiminta maailmassa on aina dialektisesti *negatiivista*, toisin sanoen annetun todellisuuden kieltävää: luodessaan käsitteitä tai muokatessaan maailmaa ihminen kumoaa olentojen annetun muodon⁹⁰. Käsitellessään *Hengen fenomenologiassa* aistivarmuutta Hegel kyseenalaistaa ajatuksen, että yksinkertaisen aistihavainnon perusteella voitaisiin juontaa tietoa. Aistihavainnon kohteet eivät nimittäin ole pysyviä. Kuten Hegel itse asiaa havainnoi, jos yön aikana kirjoitetaan paperille, että ”nyt on yö”, ja seuraavana päivänä paperia katsotaan uudelleen, on ilmeistä, että yöllä kirjoitettu totuus ei enää päde. Ilmaisut kuten ”tämä” ja ”nyt” ovat siis välttämättä kyvyttömiä viittaamaan siihen kohteeseen, johon niiden käyttäjä pyrkii niillä viittaamaan. Hegelin mukaan kieli siis viittaa aina universaaliin eikä aistihavainnon kohteeseen.⁹¹

Kieli ja tieto ovat siis aina välitettyjä, sillä ne sisältävät negaation liikkeen, joka kieltää välittömän todellisuuden, ”puhtaan olemisen”, universaalin hyväksi. ”Tosi” oleminen on siis Hegelin näkökulmasta käsitteellistä, ja käsitteessä yksinkertainen, välitön oleminen on *aufgehoben*, säilytetty kumoamisen kautta. Kojève, joka painottaa ihmisen negatiivisuutta, väittää Hegelin esittäneen, että kaikki käsitteellinen ymmärrys vastaa murhaa: kieli tuhoaa olennon annetun muodon ja suo sille uuden elämän käsitteessä⁹².

Yleisesti ottaen, kun luodaan todellisen olion *käsite*, se irrotetaan *hic et nuncistaan*. (...) Niinpä käsite ”tämä koira” ei eroa mitenkään konkreettisesta todellisesta koirasta, johon se ”liittyy”, paitsi että tämä koira on tässä ja nyt kun taas sen käsite on kaikkialla ja ei missään, aina ja ei koskaan. Olion erottaminen *hic et nuncistaan* on sen erottamista ”aineellisesta” kannattimestaan, jonka muu annettu ajallis-avaruudellinen maailmankaikkeus, johon tuo olio kuuluu, määrittää yksiselitteisesti. Siksi oliota voidaan muuttaa tai yksinkertaistaa miten tahdotaan sen jälkeen, kun siitä on tullut käsite.⁹³

⁹⁰ Kojève 2012, 482

⁹¹ Hegel 1952, 79-89; ks. myös Agamben 2006, 10-12

⁹² Kojève 2012, 342

⁹³ Kojève 2012, 478

On tärkeää huomioda, että Hegelin ajattelussa käsitteet eivät sijaitse missään platonilaisessa ideataivaassa, vaan niille suodaan konkreettinen olemassaolo sanan eli nimen muodossa. Kuten Kojève toteaa, ”(k)äsite ei ole ”idea” tai ”mieli” vaan mielekäs *sana* tai johdonmukaista *puhetta* (Logos)”⁹⁴. Tämä vuorostaan alistaa ne käyttäjänsä, hegeliläisen subjektin, valtaan. Käsitteellisessä kielessä luonnollinen maailma korvautuu siis toisella, joka on alisteinen puhuvan subjektin haluille, päämäärille ja tarpeille.⁹⁵

Herran ja rengin dialektiikassa on kyse eräänlaisesta myytistä, jonka kautta Hegel kuvaa itsetietoisuuden kehitystä ja sen ehtoja. Tätä myyttiä Kojève vuorostaan tulkitsee jälleen kerran antropologisesta näkökulmasta: kyse on ihmislajin, inhimillisen tietoisuuden synnystä. Kojèven mukaan inhimillistä toimintaa määrittää halu (*Begierde*, ransk. *désir*), josta toiminta on syntyisin, ja jonka Kojève yleistää koko systeemin kattavaksi liikkeellepanevaksi voimaksi. Eräs toinen Kojèven merkittävä uudelleentulkinta on sekä subjektin että halun määrittäminen täydellisen negatiiviseksi, siis vailla olemusta. Kojèven mukaan ihmisen olemus määrittyy aina suhteessa johonkin toiseen, ja tämä määräytyminen tapahtuu aina negatiivisuuden kautta. Toisin sanoen ihminen on yhtä kuin hänen toimintansa ja negatiivisuutensa kohde.

Voidakseen olla (halua) (ihminen) ei (...) voi olla *olio*, joka *on*, ikuisesti itseidenttinen, itseriittoinen. Ihmisen täytyy olla tyhjiö, ei-mitään, joka ei ole puhdasta ei-mitään (...) vaan jotakin, mikä *on* sikäli kuin se *hävittää* olemisen toteuttaakseen itsensä sen kustannuksella ja ei-mikyyttyy *olemisessa*. (...) Halu (...) on olemisen *poissaoloa* (...): se on ei-mitään (...), ei *olio*, joka *on*.⁹⁶

Hegel käsittää itsetietoisuuden syntyvän tietoisuuden halusta osoittaa olevansa vapaa ja riippumaton ulkomaailmasta, mutta tämä vaatii sitä, että tämä vapaus *tunnustetaan* toisen tietoisuuden toimesta⁹⁷. Varsinaisesti inhimilliseksi haluksi Kojève käsittää siis halun, joka kohdistuu toiseen haluun, halun tulla tunnustetuksi olemassaolevana. Kojèven mukaan ihminen osoittautuu ihmiseksi sikäli kuin hän vaatii tunnustusta toiselta. Osoittaakseen vapautensa ja riippumattomuutensa tietoisuuden on

⁹⁴ Kojève 2012, 478

⁹⁵ Gemerchak 2003, 133

⁹⁶ Kojève 2012, 163-164

⁹⁷ Hegel 1952, 141-144

osoitettava välinpitämättömyytensä myös omaa henkeään kohtaan: toisen tunnustusta on tavoiteltava jopa oman elämän uhalla.⁹⁸

Tullakseen itsetietoiseksi tietoisuuden on siis asetuttava alttiiksi kuolemalle. Hegelin mukaan tämä tapahtuu, kun kaksi yksinkertaista tietoisuutta kohtaavat, ja kumpikin tietoisuus pyrkii osoittamaan olevansa puhdasta negatiivisuutta ja näin ollen riippumaton kaikesta, mukaan lukien omasta elämästään. Tämä johtaa kamppailuun, jossa molemmat osapuolet asettavat itsensä alttiiksi kuolemalle. Toinen tietoisuuksista kuitenkin kauhistuu kuoleman edessä, ja välttää kuoleman alistumalla toisen tietoisuuden palvelukseen. Näin syntyy herran ja rengin asetelma. Siinä missä kamppailun ideana oli molempien tietoisuuksien halu osoittaa olevansa riippumattomia jopa omasta elämästään, kamppailun häviävän osapuolen, rengin eli orjan (Kojèven kielessä Hegelin *Knecht* kääntyy muotoon *esclave*, orja), on nyt myönnettävä, että elämä on sittenkin hänelle välttämätöntä. Renki tukahduttaa tunnustuksen halunsa ja sen sijaan alistuu tekemään työtä herran puolesta. Itsetietoisuuden totuus löytyy kuitenkin rengistä: viime kädessä renki osoittautuu kamppailun lopulliseksi voittajaksi, sillä muokatessaan työn ja kielen ja niihin sisältyvän negaation kautta luontoa, renki ottaa sen haltuunsa ja saavuttaa autonomian⁹⁹. Kojèven sanoin,

...työskennellessään Orjasta tulee Luonnon herra. Mutta hänestä on tullut Herran Orja vain siksi että – ensin – hän oli Luonnon orja, siitä riippuvainen ja sen laeille alistuva, sillä hän hyväksyi itsesäilytysvietetin. Muuttamalla työn avulla Luonnon herraksi Orja vapautuu siis omasta luonnostaan, omasta vaistostaan, joka liitti hänet Luontoon ja teki hänestä Herran Orjan. Vapauttamalla Orjan Luonnosta työ vapauttaa hänet myös itsestään, Orjan luonnostaan: se vapauttaa hänet Herrasta. (...) Teknisessä, työnsä muuttamassa maailmassa hän hallitsee (...) ehdottomana Herrana. Herruus, joka syntyy työstä, (...) on oleva aivan muuta kuin Herran ”välitön” Herruus. Tulevaisuus ja historia eivät siis kuulu sotalle Herralle (...) vaan työtä tekevälle Orjalle.¹⁰⁰

Kojèven marxilainen tulkintahorisontti on tässä kohtaa ilmeinen. Marxin tavoin Kojève uskoo Hegelin käsittävän työn ihmisen olemukseksi. Kojève näkee, että ”juuri työ (...) ”muodostaa ja kasvattaa” eläimestä ihmisen”¹⁰¹, ja asettaa nimenomaan työn historiassa tapahtuvan kehityksen määrittäväksi tekijäksi. Kojèven ajattelussa työ on kuitenkin aina sidottuna herran ja hänessä ruumiillistuvan kuoleman pelkoon: ”työ on

⁹⁸ Kojève 2012, 15-18; Heinämäki 2012, 126-127

⁹⁹ Hegel 1952, 144-150

¹⁰⁰ Kojève 2012, 29-30

¹⁰¹ Kojève 2012, 31

historiallista, yhteiskunnallista ja inhimillistä vain sillä ehdolla, että se toteutuu työn tekijän vaistoa tai ”välitöntä etua” vastaan: työ täytyy tehdä toisen palveluksessa, ja sen täytyy olla pakollista työtä, johon kuoleman tuottama ahdistus kiihottaa”¹⁰². Herran ja rengin dialektiikka ei myöskään ole Kojèven ajattelussa sidottu yhteen tiettyyn hetkeen historiassa, vaan Kojève yleistää sen koskemaan historiaa kokonaisuudessaan: historia on Kojèven mukaan jatkuvaa taistelua tunnustuksesta herrojen ja orjien välillä, ja se päättyy sillä hetkellä, kun keskinäinen tunnustus eliminoi tämän epätasa-arvon lopullisesti.

Tämä johtaa Kojèven Hegel-tulkinnan kuuluisimpaan ja kiistellyimpään innovaatioon, eli ajatukseen historian lopusta. Kojève tulkitsee Hegelin historiankäsitystä tulevaisuuteen orientoituneena liikkeenä, joka kulkee kohti ennalta määrättyä loppuaan. Herran ja rengin dialektiikan universaalius tarkoittaa sitä, että ihmiskuntaa määrittää jatkuva taisto tunnustuksesta: Kojèvelle tunnustuksen halu toimii siis sekä inhimillisen toiminnan että historiallisen kehityksen perimmäisenä liikkeellepanijana ja polttoaineena, ja marxilaisittain tämä ilmenee vahvimmillaan luokkataisteluna. Sitä mukaa, kun historian saatossa muotoutuu valtiollisia instituutioita, jotka mahdollistavat kaikkien kansalaisten keskinäisen tunnustuksen, historian muodostava dialektinen liike yksinkertaisesti pysähtyy ja historia saavuttaa loppunsa. Tämän myötä koittaa jälkihistoriallinen aikakausi, jossa sodat ja valtataistelut, kuten myös filosofia, jonka kautta ihminen on historian myötä oppinut tuntemaan maailman ja itsensä, muuttuvat tarpeettomiksi, mutta jossa kuitenkin säilyvät ”rakkaus, taide, leikki ja niin edelleen (...); lyhyesti sanoen kaikki se, mikä tekee ihmisen *onnelliseksi*”¹⁰³.¹⁰⁴

2.2. Ei-tieto ja heterologia

Bataille tekee Kojèven tulkinnasta useamman perustavanlaatuisen johtopäätöksen. Ensinnäkin Bataille omaksuu suoraan hegeliläisen ajatuksen kielen ja tiedon negatiivisesta luonteesta. Kuten Arppe asian muotoilee, Bataillen mukaan todellisuuden ja kielen välissä oleva negatio, ”kuoleman järjestys”, edustaa kuitenkin eräänlaista aukkoa, jonka olemassaolo on kiellettävä, jotta tieto olisi ylipäättään mahdollista. Bataille näkee, että tiede, filosofia ja muut tiedon luomiseen ja

¹⁰² Kojève 2012, 32

¹⁰³ Kojève 2012, alaviite 87 s.392

¹⁰⁴ Kojève 2012, 418; Sinnerbrink 136-137

kasaamiseen pyrkivät diskurssimallit pyrkivät rakentamaan loogisesti eheitä ja kaikenkattavia järjestelmiä, joiden perustana on merkityksen yksiselitteisyys ja tiedon subjekti, joka on eheä ja suljettu suhteessa ulkoisiin objekteihin ja toisiin subjektiviteetteihin¹⁰⁵. Myös itse subjekti, minuus, *ipse*, on kielen kautta muodostettua ja välitettyä¹⁰⁶. Kojèven mukaan ”(p)uheen olemassaolon ihme, joka filosofian tulee selittää, ei (...) ole muuta kuin ihme, että ihminen on olemassa maailmassa”¹⁰⁷. Ihmisyys itse on nimittäin negaation kautta tuotettua: ihmisyys muodostuu eläimen negaation kautta, ja näin ollen ihminen on sekä negatiivisuutta kantava eläin, että olento joka asettuu omaa empiiristä olemassaoloaan vastaan. Kuten Bataille asian ilmaisee, ihminen ”ei ole pelkästään luontoa kieltävä eläin, vaan ennen kaikkea eläin eli juuri se olio, jonka hän kieltää”¹⁰⁸. Tämä on tulkittavissa niin, että ihmisen on ilmaistava olemisensa säilyttääkseen sen, varjellakseen itseään yksilötietoisuuden menetykseltä tai kuolemalta¹⁰⁹.

Arppen mukaan Bataille näkee, että tieto perustuu utilitaristiselle periaatteelle: sanat ja asiat ovat rationaalisesti järjesteltävissä, hyödyllisiä, ja helposti käyttöön otettavia. Elementit jotka eivät sovi tämän kokonaisuuden sisään suljetaan ulos ja vaimennetaan. Tämä ulossuljettu elementti muodostaa sen, mitä Bataille kutsuu ei-tiedoksi (*non-savoir*). Ei-tiedon sisältöä ei voi määritellä, sillä se määritelmällisesti pakenee määrittelyä. Ei-tieto, tiedon ”sokea piste”, merkitsee tiedon marginaalit ja toimii näin ollen myös sen vaiettuna perustana¹¹⁰. Ei-tieto siis määrittyy, samalla tavoin kuin durkheimilainen pyhä, ainoastaan jonkun toisen kategorian reunaehtona tai ulosrajattuna osana: siinä missä pyhää oli kaikki profaanin ulkopuolelle asetettu, ei-tieto on vain ja ainoastaan jotain tiedon kanssa yhteensopimatonta.

Varhaistuotannossaan Bataille esittää, että inhimillistä todellisuutta määrittää perustavanlaatuinen jakauma kahteen vastakkaiseen alueeseen, joista Bataille käyttää nimiä *homogeeninen* ja *heterogeeninen*. Nämä alueet vastaavat suoraan profaania ja pyhää. Homogeenistä määrittää ”staattinen tasapaino” kategoriaan sisältyvien asioiden välillä, ja Bataille yhdistää sen yhteiskunnan poliittisiin, oikeudellisiin ja taloudellisiin

¹⁰⁵ Arppe 1992, 65

¹⁰⁶ Bataille OC I, 435-438 ; Bataille 1954, 99

¹⁰⁷ Kojève 2012, 481

¹⁰⁸ Bataille 1998, 224

¹⁰⁹ Gernerchak 2003, 138

¹¹⁰ Arppe 1992, 65-67

instituutioihin. Heterogeeninen sen sijaan on kaikkea yhteismitatonta ja ”täysin toista”, jota käsitellään ”vieraana kappaleena”. Ainostaan yksittäisten aineiden subjektiivinen heterogeenisuus voidaan todeta jollain tapaa konkreettisesti: esimerkkeinä näistä heterogeenisistä aineksista Bataille mainitsee mm. seksuaalisuuden, ruumiineritteet, kuoleman ja ruumiit, naurun ja kyyneleet, uskonnollisen hurmion, leikin ja tuhlauksen. Sen sijaan näiden elementtien erityisluonnetta, itse heterogeenisyyttä, ei voi määritellä. Näiden kahden alueen välisiä siirtymiä toteutetaan Bataillen haltuunotoksi (*appropriation*) ja erittämiseksi (*excrétion*) nimittämien toimintojen kautta: haltuunoton kautta heterogeeniset ainekset omaksutaan osaksi homogeenistä, erittämässä taas aineksia suljetaan ulos homogeenisestä heterogeenisen piiriin¹¹¹.

Huomionarvoista on, että Bataillen kuvaus heterogeenisen sisällöstä sisältää huomattavan paljon ”epäpuhtaan pyhän” elementtejä, ja Bataille osoittaakin omaksuneen Durkheimin koululle keskeisen ajatuksen pyhän ambivalenssista: ”Vieraan (heterogeenisen) kappaleen ansiosta on mahdollista tuoda esiin eritteiden (sperman, kuukautisveren, virtsan, ulosteiden) perustava subjektiivinen identtisyys kaiken pyhänä, jumalallisena tai ihmeellisenä pidetyn kanssa”¹¹². Haltuunoton ajatus johtaa Bataillen kuitenkin kyseenalaistamaan pyhän ambivalenssin opille olennaisen distinktion pyhän ”puhtaan” ja ”epäpuhtaan” navan välillä. Bataillen mukaan puhdas pyhä on nimittäin ainoastaan pyhän haltuunotettu, homogenisoitu muoto:

...uskonnot saavat aikaan syvällisen repeämän pyhässä jakamalla sen ylem্পään (taivaalliseen ja jumalalliseen) ja alem্পaan (demonien ja mätänemisen) maailmaan. Mainitunkaltainen hajaannus johtaa puolestaan väistämättä koko ylem্পän alueen vähittäiseen muuttumiseen homogeeniseksi (ainoastaan alempi alue vastustaa kaikkia haltuunottoyrityksiä). Jumala kadottaa nopeasti ja lähes kokonaan kauhistuttavat elementtinsä ja mätänevän ruumiin ulkomuotonsa muuttuen rappeutumisen päätepisteessä pelkäksi universaalin homogeenisuuden (isälliseksi) merkiksi.¹¹³

Homogeenisten representaatioiden järjestelmien, jotka Bataille näkee yhteneväisinä filosofian kanssa, tarkoituksena on Bataillen mukaan ”poistaa asuttamastamme maailmasta kaikki kiihtymyksen lähteet ja kehittää orjamainen ihmislaji, joka kykenee ainoastaan tuottamiseen, järkevään kulutukseen ja tuotteiden säilyttämiseen”¹¹⁴. Sitä vastoin ihmisessä ilmenee Bataillen mukaan rajaton projektion,

¹¹¹ Bataille 1998, 48-54

¹¹² Bataille 1998, 48-49

¹¹³ Bataille 1998, 51

¹¹⁴ Bataille 1998, 52

ulkopuolelle karkottamisen ja erittämisen tarve: vietti tuhota, hylätä ja tuhlaa aineksia, joita olisi voitu käyttää hyödyllisesti¹¹⁵. Varhaisessa muodossaan uskonto on Bataillen mukaan edustanut heterogeenisyyttä ja tätä kautta toiminut ilmaisuväylänä näille ihmisen ei-homogenisoitaville impulsseille. Tämä vuorostaan on mahdollistanut homo- ja heterogeenisen aineksen välisen kiertokulun. Kehittyessään ja homogenisoituessaan uskonto on kuitenkin pettänyt alkuperäisen tarkoituksensa, ja erittämispulssien tyydyttämisen sijaan toimii ainoastaan symbolina homogeeniselle järjestykselle itselleen, samalla tavoin kuin Durkheimin mallissa uskonto ja toteaminen periaatit heijastavat ja olennoivat itse yhteisöä. Tämän myötä Bataille päätyy myös kyseenalaistamaan suoraan Durkheimin pyhäkäsitykselle keskeisen ajatuksen pyhän ja yhteisön identtisyydestä: Durkheimin pyrkimys nähdä pyhä ja yhteisö yhteneväisinä näyttäytyy Bataillelle ainoastaan malliesimerkkinä tieteellisen mentaliteetin ominaisesta pyrkimyksestä homogeenisyyteen, ”heterogeenisten aineiden aistittavalta läsnäololta välttymiseksi”¹¹⁶. Pyhän todellisena, aidosti heterogeenisenä ilmenemismuotona Bataille siis pitää ainoastaan kaikkia haltuunottoyrityksiä vastustavaa epäpuhdasta pyhää.¹¹⁷

Filosofian ja uskonnon ollessa kyvyttömiä tavoittamaan heterogeenisyyttä, Bataille peräänkuuluttaa lähestymistapaa, jota hän nimittää *heterologia*ksi. Heterologia ”asettuu mitä tahansa maailman homogeenistä representaatiota eli mitä tahansa filosofista järjestelmää vastaan”¹¹⁸: se on tiedettä, joka kohdistuu siihen mikä on täysin *toista*. Heterologian ”tieteen” kutsuminen on kuitenkin harhaanjohtavaa, sillä heterogeeninen määritelmällisesti ei voi tulla tiedon kohteeksi, koska tämä johtaisi sen homogenisoitumiseen. Heterogeeniseen itseensä voidaan viitata ainoastaan negatiivien kautta, mutta sen subjektiiviset, konkreettiset ilmentymät ovat tutkittavissa¹¹⁹.

Denis Hollier on havainnollistanut Bataillen heterologiaa suhteuttamalla sen Platonin ideaoppiin. *Parmenides*-dialogissa Parmenides kysyy Sokrateelta, onko esimerkiksi mudalla tai lialla, tai muilla arvottomilla aineksilla, ideaa tai muotoa (*eidos*). Juuri nämä ainekset, jotka ovat muodottomia (*informe*) ja pakenevat

¹¹⁵ Arppe 1992, 97

¹¹⁶ Bataille 1998, 101 (viite 4)

¹¹⁷ Bataille 1998, 51-52

¹¹⁸ Bataille 1998, 52

¹¹⁹ Arppe 1992, 78; Bataille 1998, 52-54

käsitteellistämistä, ovat heterologian kohde. Siinä missä filosofia on vakavaa ja sen kohteet älyllis-visuaalisesti omaksuttavia, heterologian kohteet ovat älyllisesti vähäpätöisiä, naurettavia ja vastenmielisiä, ja ne vaativat kosketusta, käsien likaamista¹²⁰. ”Naurunpurskahdus on ainoa mahdollinen ja kertakaikkisen lopullinen tie ulos filosofisesta spekulatiosta eikä suinkaan sen väline”, Bataille toteaa¹²¹.

2.3. Mahdoton kuolema ja hegeliläinen ”orjuus”

...jokainen ihminen on vieras maailmankaikkeudelle, ja hän kuuluu esineille, työkaluille, aterioille ja sanomalehdille, jotka sulkevat hänet kaikesta muusta tietämättömään erityisyyteen. Ainoa olemassaolon maailmankaikkeuteen tuova elementti on kuolema. Esittäessään sen itselleen ihminen lakkaa olemasta makuuhuoneiden ja läheistensä omaisuutta ja astuu takaisin maailmojen vapaaseen leikkiin.¹²²

Toinen Bataillen tuotannolle keskeinen hegeliläisyydestä omaksuttu ajatus on käsitys ihmisestä negatiivisuuden, halun ja kuolematietoisuuden määrittämänä olentona. Hegeliläistä itsetietoisuuden ja halun dynamiikkaa imitoiden Bataille näkee, että ihminen on haluava olento, mutta tämä halu ei voi saada tyydytystään mistään tietystä oliosta, esineestä tai ihmisestä. Todellisuudessa halu nimittäin kohdistuu vain haluun itse, ja puhdas halu taas on pohjimmiltaan tyhjyyttä ja negatiivisuutta. Todellinen inhimillisen halun kohde voisi siis Bataillen mukaan olla vain tyhjiys, ei-mikään, puhdas negatiivisuus tai viime kädessä kuolema. Tähän pohjautuu inhimillistä olemassaoloa määrittävä perustavanlaatuinen ja kyltymätön puute, ”riittämättömyyden periaate”¹²³. Bataillen näkökulmasta ihmisyyys perustuu ristiriitaiseen suhteeseen kuolemaa kohtaan: toisaalta kuolema kiehtoo ihmistä, ja ihminen pyrkii alati lähestymään kuolemaa, saavuttamaan ”tyydytyksen”, jonka edellytykseksi Hegel (Bataillen tulkinnan mukaan) esittää tietoisuuden kuolemasta¹²⁴. Bataille väittää, että ”koko ihmiskunta on (...) aina ja kaikkialla tahtonut ymmärtää, mitä kuolema ihmiselle antaa ja mitä se häneltä samanaikaisesti ottaa”¹²⁵. Kuolemaa on kuitenkin mahdoton kokea, sillä kuolema merkitsee välttämättä myös kuolevan tietoisuuden tuhoutumista:

Ihmisen paljastuminen ihmiselle itselleen edellyttäisi lopulta, että hän kuolisi. Tämän olisi tapahduttava silloin, kun ihminen on elossa ja katselee, kuinka hän itse lakkaa olemasta.

¹²⁰ Hollier 1974, 186-192; Arppe 1992, 78

¹²¹ Bataille 1998, 54

¹²² Bataille 1998, 215

¹²³ Bataille OC I, 433-438 ; Bataille 1954, 97 ; Gernerchak 2003, 195-196

¹²⁴ Bataille 1998, 229

¹²⁵ Bataille 1998, 231

Toisin sanoen kuoleman pitäisi itse tulla itsetajuisuudeksi tai itsetietoisuudeksi juuri sillä hetkellä, kun se tuhoaa tajuksen tai tietoisuuden.¹²⁶

Voisi siis sanoa, että kuolema on Bataillen näkökulmasta eräänlainen fenomenologinen mahdottomuus, ja tätä absoluuttiseen negatiivisuuteen kohdistuvaa halua on mahdoton tyydyttää. On kuitenkin muistettava, että Hegelin renki kavahtaa kauhusta kuoleman edessä. Tämä taas on kuitenkin tiedon, työn ja historian ehto. Ihmisen historiallinen, sivistynyt luonne perustuu siis kuolemanpelkoon ja ahdistukseen, ja sen myötä kuoleman ulossulkemiseen. Tämän kautta ihminen kuitenkin omaksuu kuoleman, negatiivisuuden muodossa, suhteessaan maailmaan: ihmisen negatiivisuus on kuoleman työtä, edellä kuvatun ”kuoleman järjestyksen” alkulähde.

Hengen fenomenologian esipuheessa Hegel toteaa, että ”hengen elämä on elämää, joka kantaa kuolemaa itsessään ja säilyy siinä; se ei kavahta kuolemaa eikä pyri vaalimaan puhtauttaan vapaana kaikesta kuoleman tekemästä hävitystyöstä. Henki saavuttaa totuutensa vain sikäli kuin se huomaa oman absoluuttisen rikkinäisyytensä”¹²⁷. Bataille kuitenkin kritisoi Hegeliä siitä, että Hegel itse omassa ajattelussaan pettää tämän asenteen: Hegelille ”hengen elämä”, historiallinen ihmisyy, on rengin historiaa, rengin, joka nimenomaan kavahtaa kuolemaa. Bataillen mukaan Hegel siis ”vastustaa pikemminkin niitä, jotka väittävät, että kuolema ”ei merkitse mitään”, kuin sen edessä ”kavahtavia””¹²⁸. Kuolema puhtaimmassa, radikaalissa muodossaan, ”absoluuttinen rikkinäisyys”, asettuu täten Bataillen mallissa heterogeenisyyden perikuvaksi: siihen kohdistuva attraktion ja repulsion kaksoisliike on yhteneväinen pyhää luonnehtivan kunnioituksen ja pelon sekoituksen kanssa.

Tästä seuraa, että Bataille päätyy myös tulkitsemaan Kojèven ”orja”-ilmaisua kirjaimellisesti. Kojèven kuvaama rengin ”autonomia” on Bataillen näkökulmasta illusorista ja alistuvaa, sillä se perustuu rengin kuolemanpelkoon. Ihmisen osa on siis välttämättä eräänlaista orjuutta. Renki ei saa herralta tunnustusta, vaan herran näkökulmasta hänen puolestaan työtä tekevä renki on ainoastaan esine, hänen nautintonsa välikappale¹²⁹. Ihmisen alistuminen on sekä konkreettista että eksistentiaalista: sen lisäksi että ihminen joutuu turvaamaan elämänsä työnteolla,

¹²⁶ Bataille 1998, 229

¹²⁷ Hegel 1952, 29-30 ; Bataille 1998, 223

¹²⁸ Bataille 1998, 234

¹²⁹ Kojève 2012, 27

Bataille näkee sen johtavan myös ihmisen itsensä esineellistymiseen ja välineellistymiseen¹³⁰. Ihmisen kielessä-oleminen merkitsee sitä, että käsittäessään itsensä yksilönä hän samalla negeeraa itsensä, tekee itsestään esineen¹³¹. Tämän lisäksi Kojèven mukaan ihminen on yhtä kuin hänen negeeraamansa halun ja työn kohde. Työ muuttaa siis sekä kohdetta että työn tekijää¹³². Koska rengin työ on erikoistunutta ja sen objektina on tietty esine, fragmentti, ja koska hän pyrkii rajattujen, määrättyjen päämäärien saavuttamiseen, Bataillen mukaan renki myös tulee työnsä kaltaiseksi: hänen olemisensa on itsessään fragmentaarista, sirpaloitunutta¹³³. Samalla tavoin kuin hegeliläinen renki tukahduttaa halunsa ja luopuu tyydytyksestä, inhimillinen olemassaolo on Bataillen mukaan typistetty tuottavaan toimintaan eli ”projektiin” ja alistettu jonkin oletetun tuloksen palvelemiselle. Ajallisena olentona ihminen joutuu jatkuvasti asettamaan välttämättömän, tuottavan toiminnan nautinnon edelle, ”lykkäämään olemassaoloaan”¹³⁴.

2.4. Suvereenius, kommunikaatio ja ”varaukseton hegeliläisyys”

Kojèven ilmaisulla, että historia on työtä tekevän orjan historiaa, ei siis ole Bataillelle samaa ylevän luokkatietoista sävyä kuin Kojèvelle. Päinvastoin, Bataille näkee ihmiskunnan historian jatkuvana järjen, työn ja hyödyn imperatiivien voimistumisena, joka saavuttaa huippunsa modernin teknis-teollisen kapitalismin aikakautena. Tämän vastapainoksi Bataille peräänkuuluttaa ”elämän totaliteetin” kokemusta, pyrkimystä ”kokonaiseen ihmisyyteen”. Rengin olemuksen ydin on kuolemanpelon motivoima pakko valjastaa negatiivisuus tuottavaan toimintaan. Kuolemanpelon ylittäminen on siis Bataillelle olennainen elementti, joka mahdollistaa kieltäytymisen työn orjuudesta ja olemassaolon lykkäämisestä. Bataillen vastaus on ”suvereenissa” olemisen tavassa, jota luonnehtivat ”ilo kuoleman edessä” ja päämäärätön, tuhlaava negatiivisuus. Nimitys ”suvereenius” on Bataillen omin sanoin valikoitunut sillä perusteella, että ”määritelmän mukaan pätee, että *suvereenia* on se, mikä *ei palvele mitään*”¹³⁵.

¹³⁰ Bataille 1954, 153-154

¹³¹ Bataille 2016, 22-23

¹³² Kojève 2012, 163

¹³³ Bataille OC I, 433-434 ; Gernerchak 57-58

¹³⁴ Bataille 1954, 59

¹³⁵ Bataille 1998, 236

Useassa mielessä Bataillen suvereeniuden voisi nähdä lähenevän hegeliläistä herruutta. Toisin kuin renki, herra tosiaan on onnistunut pelottomana katsomaan kuolemaa kasvoihin; herra ei liioin sido itseään mihinkään eikä pyri säilyttämään mitään. Herra ei myöskään ole velvollinen tekemään työtä. Herran motiivit elämänsä riskeeraamiselle ovat kuitenkin välineellisiä. Ensin herra pyrkii saavuttamaan tunnustuksen rengiltä, joka on kuitenkin mahdotonta, sillä herra itse ei tunnusta renkiä tietoisuutena. Tämä johtaa tilanteeseen, jota Kojève kutsuu ”eksistentiaaliseksi umpikujaksi”: herra on kamppailun voittaja, mutta rengin tavoin yhtä lailla kykenemätön saavuttamaan tyydytyksen tunnustuksen halulle¹³⁶. Toiseksi herra *hyötyy* herruudestaan: renki tekee työtä herran puolesta, ja työn tulokset suodaan herralle. Tästä näkökulmasta herran tapa asettaa itsensä likoon vaikuttaa pelkältä riski-investoinnilta, jota motivoi herruuden potentiaalinen tuotto. Bataillelainen suvereenius sen sijaan on määritelmällisesti vailla päämäärää eikä tähtää mihinkään mahdolliseen hyötyyn, sillä muuten kyse olisi jälleen kerran ”projektista”. Tämän vuoksi suvereenius on, nimestään huolimatta, myös yhteensopimaton minkään tosimaailmallisen vallan kanssa. ”Suvereenius on kapinaa, ei vallankäyttöä”¹³⁷. Kuten Jacques Derrida on osuvasti todennut, ”suvereenius *ei hallitse itseään*, eikä hallitse ylipäätään: ei toisia, ei esineitä, eikä diskurssia merkityksen tuottamiseksi”¹³⁸. Gernerchakin mukaan juuri voimattomuus ja päämäärättömyys ovat suvereeniuden olennaisimmat tunnusmerkit.¹³⁹

Ennen kaikkea, kuten Derrida myöskin huomioi, herruudella on *merkitys*, se muodostaa välttämättömän etapin itsetietoisuuden historiassa ja hegeliläisessä dialektiikassa. Samalla tavoin kuin ei-tietoa, suvereeniutta ei voi määrittää, vaan se viittaa juuri hetkeen, jona merkitys (*sens*) kääntyy ei-merkitykseksi (*non-sens*)¹⁴⁰. ”Mahdoton” on sana, jota Bataille hyödyntää eniten kuvatessaan suvereeniutta. ”*Orjallinen* toiminta on *mahdollista* (...); mutta suvereeni olemassaolo on erottamattomissa *mahdottomasta*; en elä *suvereenisti* kuin ainoastaan *mahdottoman huipulla*”¹⁴¹. Samalla tavoin Derrida toteaa, että ”(s)uvereeniutta *itsessään* ei ole olemassa. Suvereenius saa merkityksen, totuuden, ja *asian-itsessään-käsittämisen* arvot liukenemaan. (...) Suvereenius on mahdoton, se siis *ei ole*, se on ... ”tämä

¹³⁶ Kojève 2012, 27

¹³⁷ Bataille OC V, 221

¹³⁸ Derrida 1967, 388

¹³⁹ Gernerchak 2003, 45-47

¹⁴⁰ Derrida 1967, 374-375

¹⁴¹ Bataille OC V, 209

menetys”¹⁴². Tämän vuoksi Derridan mukaan suvereenius on pikemminkin ”samanaikaisesti sekä enemmän että vähemmän kuin herruus”¹⁴³.

Suvereenius, josta Bataille käyttää myös monia muita ilmaisuja (”sisäinen kokemus”, ”intiimiys”, ”mahdollisuuden ääripiste”, ”meditaatio”)¹⁴⁴, on Bataillen ajattelussa erottamattomassa yhteydessä pyhään. Kuten Arppe asian kiteyttää, Bataillen ajattelussa pyhä ilmenee ihmiselle ei niinkään transsendenttina kokonaisuutena tai jonkinlaisena ”voimana”, vaan ”etuoikeutettuna silmänräpäyksenä”, joka luo aukon eristettyyn yksilöllisyyteen ja mahdollistaa subjektiviteettien välisen heterogeenisten ainesten vapauttamisen, ”kommunikaation”¹⁴⁵. Juuri tästä suvereeniuudessa on kyse. Bataillen tapa käsittää ”kommunikaatio” on, kuten suvereeniuskin, paradoksaalinen ja osittain sanan arkiselle merkitykselle päinvastainen: kyse on yhtä lailla yhteydestä kuin sen poissaolosta, osapuolten ja viestin katoamisesta. Hollierin mukaan kyse on sellaisesta kokemuksen muodosta, jota on mahdoton käsittää perinteisin vaihdon termein. Kommunikaatio kuluttaa tai polttaa loppuun (*dépense*) ne elementit, jotka muodostavat (sanan)vaihdon rakenteen: lähettäjä ja vastaanottaja kadottavat selkeän identiteettinsä samalla kuin välityksen kohteena oleva koodi tai viesti katkeaa¹⁴⁶. Nauru, uhri, tragedia, ja erotiikka ovat esimerkkejä ilmiöistä, jotka synnyttävät väylän pyhän avautumiselle ja kommunikaatiolle.

Bataille päätyy kuitenkin myös omissa pohdinnoissaan paradoksiin: jos suvereenius edustaa projektikeskeisen ajattelun vastakohtaa, onko suvereeniutta mahdollista tavoitella, vai eikö tämä tee suvereeniudesta itsestään vain uutta projektia? Miten on mahdollista kirjoittaa jostain, joka määritelmällisesti on diskursiivisen kielen ulkopuolella? Bataille näkee oman ajattelunsa pyrkimyksenä omaksua projekti vain murtautuakseen ulos sen piiristä¹⁴⁷. Vaikutusvaltaisessa Bataille-tulkinnassaan Derrida kuvailee Bataillen ajattelua eräänlaiseksi ”varauksettomaksi hegeliläisyydeksi” (*un hégélianisme sans réserve*). Derridan mukaan Bataille nimenomaan suhtautuu vakavissaan Hegelin ajatteluun, ja Bataillen strategiana on seurata ja imitoida hegeliläistä diskurssia, dialektista merkityksen rakentamista, ja samalla johdattaa se

¹⁴² Derrida 1967, 397

¹⁴³ Derrida 1967, 376

¹⁴⁴ Eri ilmaisujen käyttöä Bataille perustelee toteamalla, että suvereeniuuden kontekstissa ”sanon vaihtelu ilmaisee minkä tahansa sanan käytön vaivalloisuutta” (Bataille OC V, 219).

¹⁴⁵ Arppe 1992, 91-92

¹⁴⁶ Hollier 1974, 255-256

¹⁴⁷ Bataille 1954, 73-74; Gernerchak 2003, 120-124

pisteeseen, jossa se katkeaa ja luisuu ei-merkitykseen. Kyse on sellaisesta negatiivisuudesta, joka on niin radikaalia, ettei sitä voi enää käsittää osana prosessia tai systeemiä. Bataille muotoilee ”simuloidun toisinnon” Hegelin diskurssista, jonka aikana ”lähestulkoon huomaamaton siirtymä purkaa kaikki matkinnan kohteena olevan diskurssin taitekohdat ja leikkaa auki sen juotokset”¹⁴⁸. Tämä toiminto voidaan nähdä Bataillen esseessä *Hegel, kuolema ja uhri*, jossa juuri uhri muodostuu Bataillen ajattelun kannalta tämän radikaalin negatiivisuuden paradigmaksi. Kuten Derrida havainnoi, uhrissa Bataille imitoi tai dramatisoi (*mimer*) kuoleman absoluuttisen riskin ja sen kautta paljastaa mahdollisuuden tuottaa siitä minkäänlaista merkitystä tai totuutta, johtaen ainoastaan pyhän avautumisen myötä purkautuvaan nauruun¹⁴⁹.

2.5. Uhri, tuhlaus ja leikki

Bataille väittää, että Hegel ei näe olemassaolossa mitään muuta kuin työn (ja sen myötä diskursiivinen ajattelun ja projekin). Näin ollen Hegel yksinkertaistaa maailman puhtaasti sen profaaniin ulottuvuuteen: *Hegelin mallissa ei ole mitään sijaa pyhälle*¹⁵⁰. Bataille samaistaa ei-tiedon pyhään: pyhä siis on Bataillen mukaan jotain, joka vastustaa integrointia hegeliläiseen absoluuttisen tiedon järjestelmään. Bataillen ajattelussa uskonnon alkuperäinen heterogeeninen asema perustuu juuri siihen, että se toimii vastapainona tuotannon, hyödyn ja ”projektin” homogeeniselle alueelle. Heterogeenisten aineiden vapauttaminen uskonnon kontekstissa tapahtuu Bataillen mukaan uhrin kautta. Uskonnollisen juhlan ja uhri-instituution ydin on raivoisassa tuhlauksessa, joka hetkellisesti kumoaa ”asioiden järjestyksen”.

Pyhä on elämän tuhlaavaista kuohuntaa. Asioiden järjestys kahlehtii elämän säilyttääkseen kestävyytensä, mutta pyhydessä kytkös muuttuu vapautumiseksi, toisin sanoen väkivallaksi. Se uhkaa lakkaamatta murtaa kaikki rajat ja asettaa kiihtyvän ja tarttuvan tuhlauksen loisteliaisuuden kaikkea tuottavaa toimintaa vastaan.¹⁵¹

Maussin ja Hubertin uhriteoriasta Bataille omaksui ajatuksen, että uhririitissa toteutuu uhrin siirtymä profaanista pyhän piiriin. Tämän lisäksi Bataille poimi heiltä ajatuksen siitä, että uhrissa on kyse lahjanannosta tai luopumisesta: tämä saa Bataillen yhdistämään uhrin tuhlaukseen. Bataillen mukaan uhraus kohdistuu aina johonkin hyödylliseen, ja tuhotessaan uhrilahjan uhraaja luopuu sen potentiaalisesta hyödystä ja

¹⁴⁸ Derrida 1967, 382

¹⁴⁹ Derrida 1967, 378

¹⁵⁰ Bataille 1954, 96 ; *ibid*, 130

¹⁵¹ Bataille 2016, 37-38

samalla tekee tyhjäksi siihen investoidun työn¹⁵². Täten uhrauksessa tuhoutuu uhrin profaani, työn merkitsemä olemus, ja näin uhri palautetaan jälleen pyhän ”intiimiyyteen”. Samalla tavoin kuin Maussin ja Hubertin mallissa, uhraaja tulee tätä kautta myös osalliseksi pyhästä: tuhotessaan profaanin osan uhrissa uhraaja voi vakuuttaa itselleen olevansa muutakin kuin työn orja, ja tätä kautta kokea yhteneväisyyden tunnetta pyhään, jumalten ja myyttien maailmaan¹⁵³. Bataille yhdistää uhrauksen impulssiin vapauttaa heterogeenisiä aineksia subjektitasolla, välttämättömyyteen ”heittäytyä tai heittää jotakin itsestään *itsen ulkopuolelle*”¹⁵⁴. Uhri-instituution yleismaailmallisuus on Bataillelle todiste sekä hegeliläisestä ajatuksesta ihmisestä, joka kantaa kuolemaa sisällään, että ihmisen tarpeesta raivoisan tuhlauksen kautta irtautua itsestään¹⁵⁵. Bataillen näkökulmasta niinsanotut ”primitiiviset” yhteiskunnat tunnustivat tarpeen vuorovaihtelulle profaanin ja pyhän ajan välillä. Uskonnollinen juhla merkitsi katkosta profaanissa ajassa, jonka aikana tuotanto kääntyi tuhlaukseksi ja yhteisö tuli osalliseksi pyhästä.

Uhrin ja tuhlauksen ilmiöissä ilmenee kuitenkin Bataillen kannalta ongelma, joka koskee lahjanannon ja tuhlauksen pyyteettömyyttä. Uhrilahjoja ei annettu vain puhtaan tuhlauksen vuoksi, vaan uhriseremonian tarkoituksena oli vaikuttaa jumaliin tai henkimaailmaan ja (kuten jo Mauss ja Hubertkin huomioivat) kasvattaa uhraajan arvovaltaa yhteisössä, samalla tavoin kuin ylellisimmässäkkin lahjassa on aina läsnä lahjoittajan toive vastalahjasta tai pyrkimys kasvattaa asemaansa suhteessa lahjan vastaanottajaan. Bataille on tästä selkeästi tietoinen, ja näkee sen tapahtuvan jo primitiivisissä yhteisöissä, joissa juhlan tarkoituksena selkeästi on yhteisön säilyvyyden ylläpitäminen¹⁵⁶. Sama on nähtävissä myös siinä, miten uskonto ylipäänsä on ilmiönä kadottanut heterogeenisen luonteensa, ja historian saatossa siitä on tullut sekä homogeenisen järjestyksen heijastuma että sen oikeutus. ”Jos diskurssi ohjaa uhraamista, *suvereenisuus* tulee esiin *renkimäisessä* muodossa”, Bataille toteaa¹⁵⁷. Tämän vuoksi Bataille pyrkiikin paikallistamaan uhrissa sellaista negatiivisuutta, joka edustaisi *puhdasta menetystä*, vailla mahdollisuutta hyvitykseen tai tuottoon. Tästä syystä uhrin määritelmä laajenee Bataillen käytössä perinteisen uskonnollisen riitin

¹⁵² Bataille 2016, 35-36

¹⁵³ Bataille 2016, 31-32

¹⁵⁴ Bataille 1998, 68

¹⁵⁵ Bataille 1998, 68; 228

¹⁵⁶ Bataille 2016, 39-40

¹⁵⁷ Bataille 1998, 236

ulkopuolelle. Bataillen näkökulmasta kaikki toiminta, jossa tuhlaus ja ei-päämäärähakuisuus ovat keskeisessä asemassa ja jonka myötä subjektin eheys asetetaan kyseenalaiseksi, on jollain tapaa uhraavaa.¹⁵⁸

Uhrilla en (...) tarkoita ainoastaan riittä, vaan mitä tahansa representaatiota tai kertomusta (*récit*), jossa sankarin, tai yleisimmin olennon, tuho (tai sen uhka) on keskeisessä roolissa. Sen myötä tarkoitan myös sellaisia representaatioita tai kertomuksia, joissa sankari (tai olento) laitetaan likoon (*est mis en jeu*) eroottisessa moodissa.¹⁵⁹

Derrida huomioi, että *mettre en jeu*, "panna peliin" tai "laittaa likoon", on Bataillen tuotannossa jatkuvasti toistuva ilmaisu, joka vastaa suoraan ilmaisua *daransetzen*, jolla Hegel viittaa tietoisuuksien itsensä alttiiksi-asettamiseen herran ja rengin asetelmassa¹⁶⁰. Gernerchak on myös analysoinut käsitteen *jeu* (peli/leikki) keskeistä asemaa Bataillen ajattelussa. Leikkiä koskien Bataille nojaa vahvasti Johan Huizingan teokseen *Leikkivä ihminen (Homo Ludens, 1938)*. Huizingan mukaan leikki on olennainen ja perustava osa ihmisyyttä, joka oikeastaan edeltää kulttuuria. Kyse on myös olennaisesti jotain arkisesta, "todellisesta" elämästä irrallaan olevasta, joka edustaa tuottavan, päämäärähakuisen toiminnan seisahtumista. Bataille luonnollisesti assosioi tämän pohjalta leikin pyhään.¹⁶¹

Lisäksi Huizinga huomauttaa, että pelit ja leikit luovat järjestystä, niissä on aina omat sääntönsä, ja osallistumisesta kieltäytyminen on sosiaalisesti tuomittavaa. Ne ovat myös aina yhteydessä kilpailuun ja näin ollen myös riskiin. Bataille päätyy näin ollen asettamaan työn ja leikin vastatusten herran ja rengin dialektiikan kontekstiin: vastakkain ovat renkimäinen (profaani) työnteke ja tuotanto sekä herramainen (pyhä) leikki, uhkapeli, riskinotto ja sattumalle antautuminen. Siinä missä Bataillen mukaan Hegel (vahvasti kojèvelaisittain tulkittuna) asettaa työn leikin kustannuksella sekä ihmiskulttuurin perustaksi että itsensä täydellistämisen välineeksi, suvereeni tietoisuus kumoaa työn ensisijaisuuden ja projektiluonteisen olemassaolon "panemalla itsensä peliin". Gernerchak kuitenkin väittää, että sikäli kuin suvereenius on jotain radikaalimpaa kuin pelkkä herruus, Bataillen käsityksen pelistä ja leikistä on myös oltava jotain vakavampaa kuin yksinkertainen työn kanssa vuorotteleva vapaa-aika, tai edes tapa, jolla herra asettaa itsensä alttiiksi kuolemalle, sillä nämä molemmat ovat

¹⁵⁸ Gernerchak 2003, 104-106

¹⁵⁹ Bataille OC V, 218

¹⁶⁰ Derrida 1967, 373-374

¹⁶¹ Gernerchak 2003, 60-63

sisällytettävissä uudelleen hegeliläiseen dialektiikkaan. *Jeun* todellinen määritelmä Bataillelle on siis toiminnassa, joka sekä toimii täysin vastoin hyötyä, että asettaa subjektin ja sen eheyden uhanalaiseksi¹⁶².¹⁶³

2.6. Transgressio

Bataillen ajattelun kannalta pyhässä erityisen olennaista on, että se on eristetty *kiellolla*. Pyhästä osalliseksi tuleminen merkitsee Bataillelle transgressiota, kiellon rikkomista. Uhri-instituutio ja muinaiset uskonnolliset juhlat, joihin usein liittyi yhteisötasolla ilmenevä hillittömyys ja arkisen järjestyksen tilapäinen kumoutuminen, edustavat Bataillelle profaanin järjestyksen ja siihen nivoutuneiden tuotannon ja hyödyn imperatiivien transgressiota. Bataillen mukaan inhimillinen mielihyvä yhdistyy aina poikkeuksellisiin olosuhteisiin tai määrätyn kiellon rikkomiseen: todellinen mielihyvä ilmenee aina yhdessä syyllisyydestä kumpuavan ahdistuksen kanssa.

Avain suljetulle alueelle piilee kiellon totuudessa, varmuudessa siitä, että kielto on jotakin meille ulkoa käsin annettua, mikä paljastuu kiellon *loukkaamisen* (transgression) hetkenä meissä syntyvässä ahdistuksessa. (...) Loukatessamme kieltoa koemme ahdistuksen, jonka puuttuessa kieltoa ei olisi: tämä on synnin kokemus. Kokemus on kuitenkin täydellinen vain loppuun viedyssä, onnistuneessa transgressiossa, joka säilyttää kiellon, mutta vain *nauttiakseen siitä*. (...) Kyseessä on *uskonnollinen* tunnetila, jossa halu ja kauhu, voimakas mielihyvä ja ahdistus liittyvät aina suoraan toisiinsa.¹⁶⁴

Transgressiossa onkin kyse nimenomaan *inhimillisestä* toiminnasta: kielto ja transgressio ovat Bataillen mukaan symbioottisessa suhteessa. Koska inhimillinen ahdistus on pohjimmillaan lähtöisin kuolemasta, ilman tätä ahdistusta, joka on perustavanlaatuisesti inhimillistä, kielto ja sen transgressio eivät merkitsi yhtään mitään. Bataillen mukaan transgression aiheuttama ahdistuksen siivittämä mielihyvä on siis aina jollain tapaa yhteydessä myös kuolemaan. Tämä on Bataillen mukaan pohjana myös erotiikan kaltaisissa ilmiöissä. ”(K)uoleman maailma (...) on saastaisuuden muodossa erotiikan perusta. Selkeässä tietoisuudessa synnintunne yhdistyy kuoleman ajatukseen ja *samalla tavalla* se yhdistyy mielihyvään”¹⁶⁵. Erotiikka, käsitettynä sinä osana inhimillistä seksuaalisuutta, joka ei ole palautettavissa puhtaaseen biologiaan, on Bataillelle lähtökohtaisesti transgressiivista ja vahvassa yhteydessä uhraukseen.

¹⁶² Bataille OC XII, 111-112

¹⁶³ Gernerchak 2003, 61-68

¹⁶⁴ Bataille 1998, 188

¹⁶⁵ Bataille 1998, 233

Samalla tavoin kuin uhritoimituksessa kielletään uhrin hyötyarvo, erotiikka loukkaa normeja, jotka määrittävät seksuaalisuuden lisääntymisviettiä palvelevaksi toiminnaksi. Erotiikka on myös malliesimerkki "kommunikaatiosta" bataillelaisessa mielessä, subjektien molemminpuolisesta pyrkimyksestä horjuttaa ja puhkoa omaa suljettua identiteettiään ja näin kadottaa itsensä toisessa.¹⁶⁶ (Tätä aihetta käsitellään laajemmin seuraavassa luvussa.)

Tästä kiellon ja transgression dialektiikasta seuraa, että pyhä ja suvereenius ovat olennaisesti *jotain muuta* kuin yksinkertainen paluu takaisin tiedottomaan luontoon. Bataillen mukaan transgressio ei oikeastaan kumoa kieltoa, vaan säilyttää sen. Bataille yhdistääkin käsityksensä kiellon ja transgression dialektiikasta Hegelin *Aufhebungin*, säilyttävän kumoamisen, ajatukseen. Siinä missä *Aufhebung* kuitenkin on Hegelin järjestelmän kannalta keskeinen käsite, joka on olennainen osa negatiivisuuden dynamiikkaa ja näin ollen merkityksen rakentumista, transgressio sen sijaan edustaa sen radikalisoitua muotoa, tuhlaavaa negatiivisuutta, joka ei johda mihinkään eikä tuota mitään¹⁶⁷. Kuten Gernerchak huomauttaa, oikeastaan transgressiossa toteutettu liike itsestään muodostaa parodian hegeliläisen hengen substanssi-subjekti-absoluutti - kehityskaaresta kokonaisuudessaan: siinä epämääräisestä "intiimiydestä" noussut transsendentti subjekti toteuttaa transgression kautta loikan pyhän puolelle, löytääkseen sieltä kuitenkin ainoastaan ei-mitään¹⁶⁸. Kuten Bataille itse toteaa, "omat ponnisteluni aloittavat alusta ja tekevät tyhjäksi Hegelin *Fenomenologian*"¹⁶⁹.

2.7. Uhrikuolema, spektaakkeli ja tragedia

Maussin ja Hubertin tutkielmassa Bataillella kiehtoi eritoten myös ajatus, että uhri toimii sijaisena uhraajalle ja kuolee uhraajan puolesta. Esseessä *Hegel, kuolema ja uhri* Bataille osoittaa, miten hän pyrkii eräällä tavoin pysymään uskollisempana Hegelin filosofialle kuin Hegel itse: suvereenius tähtää juuri Hegelin peräänkuuluttamaan "hengen elämän" ideaaliin, se on viivyttelyä subjektin oman radikaalin negatiivisuuden äärellä, kuoleman "absoluuttisessa rikkinäisyydessä". Bataillen mukaan uhriseremoniassa uhraaja samaistuu uhriin, joka kuolee hänen puolestaan. Kyseessä on eräänlainen parodinen mukaelma hegeliläisen itsetietoisuuden dynamiikasta: uhraaja

¹⁶⁶ Biles 2011, 134; Gernerchak 2003, 200-201

¹⁶⁷ Bataille 1998, 186; Gernerchack 2003, 65-66

¹⁶⁸ Gernerchak 2003, 200

¹⁶⁹ Bataille 1954, 96

kohdistaa negatiivisuutensa kuolevaan olentoon ja näin peilaa itseään kuolevassa toisessa. ”Näin hän kuolee nähden oman ja tavallaan jopa omasta tahdostaan, mielihalustaan tapahtuvan kuolemansa uhriaseen edessä”¹⁷⁰. Uhri näyttäytyy siis keinona saavuttaa kiertoteitse Hegelin kuvaama tietoisuus kuolemasta. Bataillen mukaan kuitenkin ”totuus on, että kuolema ei sinänsä paljasta mitään”¹⁷¹. Todellisuudessa kyse on vain dramatisaatiosta, eräänlaisesta näytelmästä, ja kuolema säilyy edelleen mahdottoman piirissä. Mutta kuten edellä todettiin, *suvereenius itsessään on mahdottomuutta*. Tässä vaiheessa Bataillen johdattama diskurssi luhistuu nauruun: ”tämähän on pelkkää komediaa!”¹⁷².

Vaikka kuolemalla on keskeinen osa Hegelin filosofiassa, Hegelin järjestelmässä kuolema laitetaan työhön, se investoidaan totaliteetin rakentumisen hyväksi. Tiettyjä hetkiä hegeliläisen hengen kehityskaaressa, kuten rengin kauhua kuoleman ”absoluutisessa rikkinäisyydessä”, voitaisiin kuvailla suvereeniksi, mutta niillä on aina merkitys osana ymmärryksen kehityksen ketjua, ”diskurssia”. Kuolema on Hegelin järjestelmässä siis aina jotain kontrolloitua, järjestelmä aina omaksuu sen aiheuttaman epävakauden jälleen osaksi itseään¹⁷³. Kuten sekä Derrida että Gemberchak ovat huomauttaneet, kuolema eli negatiivisuus ilmenee Hegelin ajattelussa poikkeuksesta äärimmäisen *vakavana* asiana¹⁷⁴: Hegel itsekin toteaa, että ”(k)uolema on asioista kaikkein kauhistuttavin, ja kuolleen ylläpitäminen vaatii mitä suurinta voimaa”¹⁷⁵. Samoin Bataille näkee, että ”Hegelille kuolema on yksiselitteinen asia”. Juuri tämän vuoksi kuitenkin ”Hegelin ja uhrauksen varaan toimintansa perustavan ihmisen välillä on syvä ero”. Hegelin suhtautumista kuolemaan luonnehtii ”vastentahtoinen herkkyyys”: Hegelin näkökulmasta kuoleman ja mielihyvän välillä ei voisi olla mitään yhteyttä. Uhraava tietoisuus, joka järjen sijaan on aistimellisen tiedon ohjaamaa, kuitenkin pyrkii kuoleman kautta *rikastuttamaan* olemassaoloa. Uhrauksessa on siis läsnä nautinnon elementti, joka pohjautuu edellä kuvailtuun transgression mekaniikkaan, ”joka säilyttää kiellon nauttiakseen siitä”, ja joka sekoittuu kuolemasta juontuvaan kauhuun ja on erottumaton siitä.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Bataille 1998, 229

¹⁷¹ Bataille 1998, 229

¹⁷² Bataille 1998, 229

¹⁷³ Gemberchak 2003, 67; 118

¹⁷⁴ Derrida 1967, 376-377 ; Gemberchak 2003, 67

¹⁷⁵ Hegel 1952, 29

¹⁷⁶ Bataille 1998, 231-232

Uhuriin sisältyvä aistittava ja *tahdottu* liikuttuminen on mielenkiintoisempaa kuin Hegelin vastentahtoinen herkkyyys. Mainitsemani liikuttuminen on määriteltävissä ja tunnettu asia. Kysymyksessä on *pyhä* kauhu, joka on samalla kertaa mitä ahdistavin ja rikkain kokemus. Se ei rajoita itseään rikkinäisyyteen vaan päinvastoin avaa siihen. Teatterin esiripun tavoin kohti tämän maailman tuolla puolen olevaa, jossa nouseva päivä kirkastaa kaikki asiat ja oliot hävittäen niiden rajoitetun merkityksen.¹⁷⁷

Bataillelle uhri on kokonaisuudessaan speaktaakkeli tai simulakrumi, jonka avulla hän pyrkii synnyttämään väylän kommunikaatiolle. Uhrin fiktiivisyys ei täysin vie pohjaa tältä pyrkimykseltä. Bataille esittää, että ihminen ”ei elä pelkästään leivästä. Hänelle ovat tärkeitä myös komediat, joiden avulla hän pettää itseään vapaaehtoisesti”¹⁷⁸. Kuten Gomerchak kirjoittaa, Bataillen näkökulmasta on koomista ajatella, että olisi mahdollista nähdä oman kuolemansa toisessa, puhumattakaan siitä, että ihminen voisi tyytyä tällaiseen komediaan. Kommunikaatiossa toteutuvan ”hyperidentifikaation” kautta subjekti voi kuitenkin läpäistä hegeliläisen reflektion peilin, loikata ”etuoikeutetun silmänräpäyksen” ajaksi representaation tuolle puolen. Tämä kokemus sijoittuu kuitenkin määritelmällisesti ”mahdollisen” piiriin ulkopuolelle.¹⁷⁹

Kuten aiemmin ilmeni, Bataille käsittää uhrin nimenomaan *representaationa* tai *kertomuksena*. Bataillen mukaan kaikki kuoleman representaatiot ovat jollain tapaa uhrauksellisia. Tämän vuoksi Bataille voi rinnastaa uhrin suoraan esimerkiksi antiikin tragediaan: ”tragediassa on kysymys siitä, että samastumme johonkin kuolevaan henkilöön ja uskomme kuolevamme, vaikka olemme elossa”¹⁸⁰. Gomerchakin mukaan Bataillen käsitys tragediasta on helposti yhdistettävissä Nietzschen *Tragedian syntyyn*: Nietzschen mukaan dionyysisen tragedian tarkoitus on murtaa yksilöllisyyden illuusio ja tämän kautta paljastaa ”täälläolon ikuinen nautinto”, joka vallitsee ”pelosta ja myötäkärsimyksestä huolimatta”¹⁸¹. Teoksessaan *La littérature et le mal* (1957) Bataille pyrkiikin osoittamaan, kuinka modernina aikakautena suvereenius ilmenee keskeisesti kirjallisuudessa. Runous on Bataillelle uhrauksellista sikäli kuin siinä kieltä käytetään ei-propositionaalisella ja ei-diskursiivisella, toisin sanoen välineellisen

¹⁷⁷ Bataille 1998, 231-232

¹⁷⁸ Bataille 1998, 230

¹⁷⁹ Gomerchak 2003, 198-199

¹⁸⁰ Bataille 1998, 230

¹⁸¹ Nietzsche 2007, 124-125; Gomerchak 2003, 197-198

hyödyn vastaisella tavalla. Tiivistä ilmaistuna, runous on sanojen uhraamista¹⁸². Meidän aikanamme, varsinaisen uhri-instituution kadottua, suvereeniutta onkin Bataillen mielestä tavoiteltava fiktion ja mielikuvituksen keinoin¹⁸³. Bataille ei siis peräänkuuluta uhri-instituution henkiinherättämistä sen varsinaisessa muodossa, kuten eräästä *L'expérience intérieure*en liittyvästä muistiinpanokatkelmasta ilmenee:

Uhraamisen välttämättömyyttä ei tule käsittää kirjaimellisesti [yliviivattu: kyse on mystisestä osallisuudesta vertaisen kuolemaan, ei alkukantaisten käytäntöjen henkiinherättämisestä (...)] vaan sen sijaan tapana ilmaista se asiainluonne, jonka menneiden aikakausien ihmiset löysivät riittänsä kautta. Kyse on osallisuudesta kuolemaan ja *vain siitä*, mitä hengelle paljastuu ahdistuksen myötä, ei teoista, joita tulisi toteuttaa.¹⁸⁴

2.8. Historian loppu ja negatiivisuus vailla käyttöä

Kojèven hahmottamassa historian lopun skenaariossa halu ja dialektiikka saavuttavat päätepisteensä, absoluuttisen tiedon ja kaikkien ihmisten yhtäläisen tunnustuksen. Tämä vaikuttaisi tarkoittavan sitä, että dialektiikka pysähtyy, ja sekä halu (hegeliläisessä mielessä) että negatiivisuus katoavat ihmisten keskuudesta. Sikäli kuin negatiivisuus määrittää ihmisyyttä Kojèven luennassa, tämä tarkoittaa viime kädessä myös ihmisyyden loppua. Kojèven mukaan tämä jälkihistoriallinen aika on jo saapunut: historia päättyi sillä hetkellä kun Hegel kirjoitti loppuun *Hengen fenomenologian* ja historia tuli tietoiseksi itsestään. Hegeliläinen viisas, joka samalla on Hegel itse, on näin ollen tyydyttänyt halunsa, sillä tieto on saavuttanut päätepisteensä. Mutta jos, kuten Bataille väittää, inhimillinen halu on luonteeltaan kyltymätöntä, miten se voisi kadota? Bataillen näkökulmasta historian loppu siis epäonnistuu, sillä sen jälkeisessä maailmassa ihminen haluaa edelleen jotain *täysin toista*¹⁸⁵. Tämä on Bataillen ja Kojèven välisen dialogin keskeisin kiistakapula, ja myös yksi Agambenin Bataillea kohtaan esittämän kritiikin olennaisimmista kiintopisteistä. Jälkikäteen *Le Coupable* -teoksessa (1944) julkaistussa, Kojèvelle osoitetussa kirjeessä ”Hegel-luennoitsija X:lle” (*Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel*) Bataille esittää, että historian lopussa halu edelleen haluaa ei-mitään, ja näin ollen ihmisen negatiivisuudesta säilyy osa, joka on ”vailla käyttöä” (*sans emploi*), toisin sanoen juuri se negatiivisuus, jonka Bataille

¹⁸² Bataille 1954, 156-157

¹⁸³ Gernerchak 2003, 194

¹⁸⁴ Bataille OC V, 444-445

¹⁸⁵ Gernerchak 2003, 195-196

assosioi suvereeniuden hetkiin: tuhlaava, ”varaukseton” negatiivisuus. ”Tämä avoin haava, joka on elämäni (...) kumooa itsessään Hegelin suljetun järjestelmän”, Bataille väittää¹⁸⁶.

Teoksessaan *Il linguaggio e la morte* Agamben esittelee myös katkelmia Ranskan kansalliskirjastoon taltioituista Bataillen ja Kojèven välisistä kirjeistä. 8. huhtikuuta 1952 päivätyssä kirjeessään Bataille huomauttaa Kojèvelle, että todellinen tyydytys vaatisi Bataillen mukaan myös *ei-käsitettävän sisällyttämisen itseensä*: ”jotta se olisi todella täydellinen, olisi löydettävä määrittelemätön sävy, joka ei olisi liioin pilaileva eikä pilailun vastakohta (...) Olisi tosiaan osoitettava, missä viisaus ja naurun kohde yhdistyvät”¹⁸⁷. Bataille nimittäin näkee, että absoluuttisen tiedon todellinen lopputulema on ei-tieto. Pyrkiessään laajentumaan kaikenkattavaksi hegeliläinen tieto kurottautuu ei-tiedon alueelle, joka oli alun alkaen tiedon edellytys, ja kadottaa itsensä siihen.

Kehityskulkunsa loppuun saavuttanut reaalin maailma saattaa tuhoutua, jos se altistetaan sisäisyydelle (*t.s. ei-tiedolle, V.H.*). Yrityksistään huolimatta tietoisuus ei voi alistaa sisäisyyttä, mutta se voi itse omaksua sen päämäärähakuisen toiminnan käänteisessä muodossa, kunnes lopulta tuo toiminta tuhoutuu ja tietoisuus pelkistyy sisäisyyteen. (...) Tietoisuus tavoittaa sisäisyyden vain yössä.¹⁸⁸

Ei-tieto siis negeeraa absoluuttisen tiedon. Näin hegeliläinen ympyrä sulkeutuu, mutta ainoastaan kadotakseen uudelleen yöhön, josta se on syntyisin¹⁸⁹. Tämän ansiosta suvereenius voi toteutua puhtaimmassa muodossaan – ”selvässä tietoisuudessa”, kuten Bataille asian ilmaisee – juuri historian lopussa, ”negatiivisuudessa vailla käyttöä”¹⁹⁰. Kuten Bataillekin huomauttaa Kojèvelle, tämä lopputulos, viisauden ja naurun yhdistyminen, on naurettava: ”tämä tyydytys, josta puhutte, ei ole käsitettävissä, sillä se on kaiken kaikkiaan farssi mitä täydellisimmässä mielessä”¹⁹¹.

Agambenin tulkinnan mukaan Bataillen Kojèvelle esittämää haastetta motivoi väistämätön loppupäätelmä, että historian lopussa toteutuva halun päätyminen merkitsisi myös sen kohteen, eli pyhän, katoamista. Historian lopun jälkeisessä elämässä Kojève tunnistaa juuri Nietzschen ”viimeisen ihmisen” kuvan: elämä

¹⁸⁶ Bataille OC V, 370

¹⁸⁷ Agamben 2006, 50

¹⁸⁸ Bataille 2016, 70

¹⁸⁹ Bataille 1954, 128-130

¹⁹⁰ Bataille 2016, 72

¹⁹¹ Agamben 2006, 50

jälkihistoriallisessa maailmassa edustaa vain laiskanpulskeaa, pitkästynyttä tyytyväisyyttä ja ajan tappamista¹⁹². Kuten aiemmin todettiin, näky tällaisesta maailmanjärjestyksestä on Bataillelle sietämätön. Agamben näkee, että Bataille kieltäytyy hyväksymästä ajatusta, että Kojèven nimeämät ”rakkaus, taide ja leikki”, kuten myös nauru, ekstaasi ja tuhlaus, kadottaisivat historian lopussa negatiivisen, yli-inhimillisen luonteensa. Menetettyään ”pyhän” asemansa nämä suvereeniuden osatekijät nimittäin taantuisivat pelkiksi (jälki-)inhimillisiksi käytännöiksi muiden joukossa. Ajatuksella ”vailla käyttöä olevalla negatiivisuudesta” Bataille pyrkii siis varmistamaan pyhän jatkuvuuden myös jälkihistoriallisessa maailmassa¹⁹³.

Bataille kuitenkin on Agambenin mukaan hakoteillä. Kuten Bataillenkin voidaan nähdä käsittäneen, mystinen, ”lausumaton” tai ”pyhä” negatiivisuus (ei-tieto) toimii tiedon rajojen merkitsijänä, ja näin ollen muodostaa metafysiikan olemassaolon ehdon. Mutta juuri tästä syystä pyrkimys ylittää mikä tahansa metafysiikka, ja eritoten hegeliläisyys, valjastamalla järjestelmälle ominainen negatiivisuus järjestelmää itseään vastaan on Agambenin mukaan tuhoon tuomittua¹⁹⁴. Analysoimalla tarkemmin tätä filosofian ja kielen perustana olevaa ”lausumatonta”, negatiivista elementtiä Agamben pyrkii osoittamaan, että ”sanoinkuvaamaton” negatiivisuuden kokemus, joka on pitkälti yhteneväinen Bataillen ei-tiedon ja pyhän kanssa, on paitsi erottamaton osa kaikkea länsimaista metafysiikkaa, myös sen perusta. Agamben väittää, että negatiivisuus ei ole suinkaan vielä kadonnut maailmasta, ja metafysiikkaa ei ole vielä ylitetty. Sen sijaan meidän aikanamme negatiivisuus on palannut alkuperäänsä ja vallitsee puhtaassa, ehdottomassa muodossaan. Tämä on Agambenin mukaan nihilismin todellinen olemus. Siitä vapautuminen vaatisi Agambenin mukaan sellaista ajattelun, kielen ja toiminnan muotoa, joka ei enää perustaisi itseään negatiivisuuteen. Kyse on Agambenin mukaan pyhän lopullisesta eliminoinnista.¹⁹⁵

¹⁹² Gernerchak 2003, 19; Heinämäki 2012, 134

¹⁹³ Agamben 2004, 6-7

¹⁹⁴ Agamben 2006, 49

¹⁹⁵ Agamben 2006, 53

3. Pyhän poliittiset ulottuvuudet Bataillen ajattelussa

Tämän luvun tarkoituksena on esitellä Bataillen ajattelun poliittisia ulottuvuuksia ja niiden suhdetta hänen käsitykseensä pyhästä. Poliitiikan ja yhteisön käsitteillä on Bataillen ajattelussa valtaisa rooli. Ajatukset riittämättömyyden periaatteesta ja ”kommunikaatiosta”, joita edellisessä luvussa esiteltiin, avaavat Bataillen ajattelussa väistämättömästi poliittisen, tai vähintäänkin *yhteisöllisen* horisontin: kommunikaatio ei voi tapahtua tyhjiössä, vaan aukinainen, ”rikkirevitty” subjektiviteetti vaatii välttämättä *toisen*, jota kohti avautua. Maurice Blanchot on kiteyttänyt tämän periaatteen hienosti kirjoittaessaan, että:

(olevan) oleminen alkaa vasta puutteesta, joka tekee sen tietoiseksi mahdottomuudesta olla itsensä (...), mahdottomuudesta olla jatkuvasti *ipse* tai, jos niin halutaan, mahdottomuudesta olla erillinen yksilö. Näin oleva saattaa ex-istoida ja kokea itsensä aina edeltävänä ulkoisuutena tai kauttaaltaan pirstoutuneena eksistenssinä. Oleva muodostaa itsensä vain hajottamalla itseään jatkuvasti, väkivaltaisesti ja hiljaisesti.

Jokaisen olevan eksistenssi kutsuu siis toista tai toisten moninaisuutta (...). Näin niistä muodostuu yhteisö: se on *äärellinen* yhteisö, koska sen periaate on puolestaan sen muodostavien olevien *äärellisyydessä*...¹⁹⁶

”Äärellisyydellä” Blanchot viittaa Bataillen ajatukseen kommunikaatiosta kuolevaisuuden tiedostamisena ja kokemisena, toisen kuoleman tunnustamisesta ja oman rajallisuuden peilaamisesta sen kautta. Bataille väittää, että kuoleman esilletuominen on kaikkien uskontojärjestelmien, ja näin ollen yhteisöjen, perusta¹⁹⁷. Kuten edellisessä luvussa huomautettiin, tämänlainen kommunikaatio on kuitenkin pohjimmiltaan ilmaisukyvyn tuolla puolen, pyhän tai *mahdottoman* ytimessä, ja näin ollen tietty mahdottomuus säilyy myös Bataillen käsityksessä yhteisöstä. Bataillen ajatus yhteisöstä on siis aina samalla yhteisön poissaoloa (”Kenenkään ei ole lupa olla kuulumatta *yhteisön poissaoloon*, joka minut konstituoii”¹⁹⁸), samalla tavoin kuin kommunikaatiokin on kommunikaation poissaoloa, viestin, lähettäjän ja vastaanottajan poissaoloa. Tämän vuoksi Bataillen kaavailema pyhä yhteisöllisyys ei voi konstituoida itseään staattiseksi järjestykseksi, sillä se edustaa järjestysten kieltoa, sillä ei voi olla päämäärää, johtajaa eikä perustaa, vaan se on välttämättä tuhlaava, ”pääton” tai ”labyrinttimainen”. Bataillen yhteisöllisyys poikkeaa näin ollen aiemmista yhteisöistä:

¹⁹⁶ Blanchot 2004, 21-22

¹⁹⁷ Bataille 1998, 137

¹⁹⁸ Bataille OC IX, 131; Arppe 1992, 115

kyse on Jumalan kuoleman jälkeisestä, ja näin ollen myös historian lopun, yhteisöllisyydestä.

Kuten Arppe huomauttaa, pyhä ei kuitenkaan ollut Bataillelle pelkkä teoreettisen spekulaaation aihe, vaan ennen kaikkea käytännön kysymys¹⁹⁹. Bataillen varhaistuotanto sijoittuu 1920- ja -30-lukujen taitteeseen, joka oli Euroopan historiassa monelta kannalta erilaisen yhteiskunnallisen levottomuuden ja ääriajattelun aikakautta. Vaikka Batailleta ei missään nimessä voi luonnehtia oikeaoppiseksi marxilaiseksi, hänen varhaistuotannostaan paistaa (jo edellä luonnehditun vieraantuneen työn kritiikin lisäksi) vilpityn, kiihkoisa omistautuminen vallankumouksellisille ja antifasistisille pyrkimyksille. Bataillen näkökulmasta perinteinen marxismi osittain perustui klassisesta taloustieteestä perityille väärille olettamuksille talouden perusteista, joita tuli nyt arvioida uudelleen antropologian uusimpien saavutusten valossa: sekä klassinen taloustiede että marxilaisuus olivat tähän asti olleet kykenemättömiä huomiomaan *tuhlauksen* roolia ihmisyyhteisöjen taloudellisessa elämässä²⁰⁰. Tämän lisäksi ortodoksimarxilaisuus oli Bataillen mielestä osoittautunut kyvyttömäksi selittää tyydyttävällä tavalla fasismin kaltaisen affektiivisen, johtajakultin ympärille keskittyneen massaliikkeen olemassaolon²⁰¹. Näitä havaitsemiaan puutteita Bataille ryhtyi paikkaamaan oman heterologiansa, tuhlauksen, uhrin ja pyhän käsitteistön avulla. Bataillen yhteiskunnallisissa analyyseissä marxilaisille ominaiset taloudellismaterialistiset tekijät muuttuvat alistaiseksi osittain durkheimilaisesta uskonnon sosiologiasta, osittain taas freudilaisesta massapsykologiasta omaksutulle affektiivisten voimien ja virtausten, identifikaation ja torjunnan dynamiikalle.

1930-luvulla Bataille toimi keskushahmona joukolle pariisilaisia intellektuelleja, joita yhdisti kiinnostus pyhää ja sen yhteiskunnallista ulottuvuutta kohtaan. Tämän ryhmittymän keskeisenä tavoitteena oli juuri ”pyhästä yhteisöllisyydestä” ratkaisun hakeminen aikakauden poliittiselle kriisitalle²⁰². Bataillen ”käytännön pyhällä” voisi siis sanoa olevan kaksi ulottuvuutta. Toisaalta kyseessä oli pyhän nostaminen ajankohtaisten poliittisten ilmiöiden ja poliittisen keskustelun keskiöön, politiikan tarkastelu Durkheimin koulun käsitteistön kautta. Toisaalta taas Bataille pani alulle

¹⁹⁹ Arppe 2016, 140

²⁰⁰ Bataille 1998, 82

²⁰¹ Bataille 1998, 95

²⁰² Arppe 2016, 140

konkreettisen yhteisökokeilun, jossa pyhää yhteisöllisyyttä pyrittiin luomaan ja kultivoimaan keinotekoisesti.

3.1. Yhteisöjen pyhä keskus

Bataillen ajattelulle yhteisöjen luonteesta ja niiden synnystä on keskeistä edellisessä luvussa kuvailtu homogeenisen ja heterogeenisen sekä kiellon (ja transgression) rakenne. Yhteiskunnalliset instituutiot (homogeeninen alue) rakentuivat Bataillen mukaan juuri pyhän ulossulkemisen kautta, ja tämä homogeenisen ja heterogeenisen välinen dialektiikka määrittä yhteisön sisä- ja ulkopuolen. Bataille väittää, että toisin kuin eläimillä, jotka saattaa yhteen välitön, keskinäinen vetovoima (*interattraction*), ihmisten väliset suhteet ovat välittyneitä, ja nimenomaan *negatiivisesti*, sillä niitä määrittää yhtäläinen inho ja kauhu jotain pyhäksi määritettyä kohtaan: ”(k)aikki viittaa siihen, että alkuaikojen ihmisiä on yhdistänyt kollektiivinen inho ja pelko, ylittämätön kauhu, jonka kohde on ollut nimenomaan heidän liittonsa vetovoimaisen keskuksen alunperin muodostanut asia.”²⁰³ Yhteisön ydin on siis jotain yhteisölle itselleen ulkoista ja tabun suojelemaa, toisin sanoen kiellettyä, koskematonta ja lausumatonta. Keskeisin tällainen elementti on Bataillen mukaan kuolema.²⁰⁴

Kuten edellisessäkin luvussa kuvattiin, kiellon ja sen transgression välinen suhde esitetään Bataillen ajattelussa symbioottisena. Torjuttu, pyhä aines vetää myös puoleensa, ja Bataillen mukaan yhteisö saa elinvoimansa affektiivisista energianpurkauksista, joissa raja profaanin ja pyhän välillä murretaan. Näissä tilanteissa koko yhteisö panee peliin oman olemisensa ja yhteisön olemus hetkeksi järkkyy, jotta se voitaisiin konstruoida uudelleen tämän affektiivisen energian kautta. Yhteisön perusta on siis Bataillen mukaan *rikoksessa*: yhteisöelämää ei voi olla ilman pyhää koskevan rajan rikkomista, ja kuolema on tämän tuhlauksen korkein muoto²⁰⁵. Jälleen kerran Nietzsche ajattelua soveltaen Bataille nimittää tätä yhteisöjen perustaa *traagiseksi*. Tabuun kohdistuvan rikoksen esittäminen ja sen aiheuttama tunnepurkaus spektaakkelin osanottajien keskuudessa on Bataillen mukaan tragedian ydin²⁰⁶.

Bataillen mukaan pyhien asioiden ”määritelmällisesti luotaantyyöntävä luonne” ja sen aiheuttama torjunta on yhteneväinen psykoanalyysissä ilmenevän repression

²⁰³ Bataille 1995, 128-129, Arppe 2016, 165

²⁰⁴ Bataille 1995, 128-129, Arppe 2016, 165

²⁰⁵ Bataille 1995a, 165-168, Arppe 2016, 166-167

²⁰⁶ Bataille 1995a, 165

kanssa, ja samalla tavoin kuin repressio, jonka myötä psyykkiset elementit vajoavat alitajuntaan, on itsessään alitajuinen mekanismi, myös yhteisön perustana oleva rikos on heterogeeninen elementti, joka vaiennetaan ja unohdetaan²⁰⁷. Arppe havaitsee Bataillen kiellon ja rikoksen varaan rakentuvassa yhteisömallissa yhteyden Freudin teokseen *Toteemi ja tabu* (*Totem und Tabu*, 1913), jossa Freud pyrki selittämään oidipaalisen konfliktin kautta Robertson Smithin esittelemän uhriaterian, pyhän ambivalenssin, sekä ihmiskunnan perustavanlaatuisen murhaa ja inestiiä koskevien tabujen alkuperän. Freudin mukaan totemismin perusta on yksittäisessä primitiivisen ihmiskunnan keskuuteen sijoittuvassa tapauksessa, jossa veljekset tappavat pelätyn ja kunnioitetun kantaisän ja syövät tämän ruumiin. Rikos saa alkunsa veljesten tyydyttämättömästä seksuaalisesta halusta: isällä, alfauroksella, on ollut oikeus nauttia yksinoikeudella klaanin naisista. Tyydytyksen sijaan veljekset kokevat kuitenkin vain katumusta ja syyllisyyttä, ja näin surmatusta isästä tulee vielä vahvempi kuin eläessään: toteemi on isän representaatio tai korvike, ja syyllisyydentunto luo kieltojen järjestelmään, joka on Freudin mukaan kaikkien uskontojen perustana. Sama halu säilyy kuitenkin kulttuurissa tiedostamattomana, yhdessä kiellon rikkomisen houkutuksen ja kiellon kohteeseen kohdistuvan tunneambivalenssin kanssa, ja uhriateria on tämän perimmäisen rikoksen rituaalista toisintamista. Arppe kuitenkin huomauttaa, että Freudista poiketen Bataillen mallissa kiellon alkuperä ei ole ulkoisessa auktoriteetissa, reaalisessa tai symbolisessa isähahmossa, vaan jaetussa affektiivisessä kokemuksessa, ja sen kohteena ei ole seksuaalinen halu, vaan kuolema ja sen aiheuttama kauhu.²⁰⁸

3.2. Tuhlauksen periaate ja perinteinen suvereenius

Kuten edellisessä luvussa esiteltiin, Bataillen mukaan homogeenistä aluetta hallitsi akkumulaation ja säilytyksen periaate, heterogeenisen luonne taas oli tuhlauksessa. Bataille näki, että tuhlaava toiminta oli ihmisluonteelle yhtä välttämätöntä kuin työnteko ja rikkauksien kerryttäminen, ja menneiden aikakausien kulttuureissa tämä välttämätön impulssi tunnustettiin ja sille suotiin purkautumisväylä uskonnon, juhlien ja uhrauksen muodossa. Esseissään *Tuhlauksen käsite* (*La notion de dépense*, 1933) ja *Fasismien psykologinen rakenne* (*La structure psychologique du fascisme*, 1933)

²⁰⁷ Bataille 1995a, 161

²⁰⁸ Arppe 2016, 167-168; Freud 1989, 158-172

Bataille pyrki sovittamaan tämän ajatusrakennelman elementit yhteiskuntarakenteen ja luokkataistelun kontekstiin.

Tuhlauksen käsitteessä Bataille esittää väitteen, että menneinä aikoina hallitseva luokka sai rikkauksien ohella osakseen myös velvollisuuden ylläpitää tuhlausta yhteisötasolla. Paradigmaattisena esimerkkinä tästä Bataille esittää Pohjois-Amerikan luoteisosan alkuperäiskansojen keskuudessa harjoitetun *potlatch*-rituaalin, josta Bataille oli oppinut Maussin teoksesta *Lahja (Essai sur le don, 1925)*. *Potlatchissa* heimopäälliköt kilpailivat arvovallasta antamalla lahjaksi tai tuhoamalla heimonsa omaisuutta: päällikköjen arvovaltaa ei siis määrittänyt heidän omaisuutensa suuruus, vaan heidän kykynsä tuhlaa tai antaa pois tätä omaisuutta. Bataille kuvaa *potlatchia* eräänlaisena ”mielipuolisena rituaalisena pokerina”: äärimmillään vietynä kyse on saattanut olla arvometalliharkkojen mereen upottamisesta, kokonaisten kylien polttamisesta tai kanoottilaivastojen tuhoamisesta. Bataillen mukaan *potlatchin* esimerkki osoittaa, että tuotanto on alunperin alisteista tuhlaukselle eikä toisinpäin, ja kaiken taloudellisen toiminnan todellinen päämäärä on kasaantuneiden rikkauksien hukkaan heittäminen, joka ”liittää *potlatchin* uskonnolliseen uhriin”²⁰⁹. Myöhemminä esimerkkeinä tästä tuhlauksen periaatteesta Bataille viittaa mm. keskiajan katedraalien ja Ranskan kuninkaallisten palatsien rakennushankkeisiin: näiden keskeisin funktio oli Bataillen mukaan yhteisön varojen käyttö puhtaasti ihmetyksen tunteen herättämiseksi²¹⁰. Bataille näin ollen väittää, että rikkaus ja valta ovat erottamattomasti kytköksissä menetyksen tarpeeseen:

Rikkaus ilmenee haltuunottona sikäli, että rikas ihminen saa itselleen tietyn vallan, mutta samalla se suuntautuu kokonaan menetykseen, koska valta määrittyy vallaksi tuhlaa. Maine ja kunnia ovat sidoksissa rikkauteen vain menetyksen välityksellä. (...) Rikkauden funktio ei siis missään tapauksessa ole *suojata* omistajaansa *tarpeelta*. Rikkaus ja samalla myös sen omistaja jäävät päinvastoin funktionaalisesti alttiiksi *mittaamattoman menetyksen tarpeelle*, joka on jatkuvasti läsnä sosiaalisessa ryhmässä.²¹¹

Entisaikojen hallitsijoita, jotka ottivat kantaakseen tämän tuhlauksen velvoitteen, edustavat Bataillen mielestä heterogeenistä elementtiä. Tätä instituutiota Bataille nimittää *suvereeniudeksi*, tässä kontekstissa ymmärrettynä Maussin manan käsitystä vastaavana voimamiljöönä, ”latauksena, arvona, joka siirtyy esineestä toiseen

²⁰⁹ Bataille 1998, 82-85

²¹⁰ Bataille OC VIII, 321-322

²¹¹ Bataille 1998, 84-85

enemmän tai vähemmän mielivaltaisesti”²¹². Kuten Arppe huomauttaa, Bataillen käsitys tästä voimasta on freudilaisen massapsykologian värittämää: kyse on eräänlaisesta tiedostamattomasta viettienergiasta²¹³. Tämän voiman henkilöitymä, päällikkö, kuningas, hallitsija tai johtaja, toimittaa toteemin kaltaista virkaa: yhteisössä läsnä oleva affektiivinen voima kasaantuu johtajan henkilöön²¹⁴. Myöhemmässä teoksessaan *La souveraineté* Bataille väittää, että kuninkaan funktio on ”vastata väkijoukon loistokkuuden odotukseen”²¹⁵. ”Perinteinen suvereeni” pitää yllä yhteiskunnan tuhlauksen imperatiivia, tuhlaa koko yhteiskunnan tuoton, ja tämän ansiosta massat ”tunnistavat itsensä” suvereenin hahmossa²¹⁶. Bataillen suoma arvo suvereenin hahmolle juontuu siitä, että suvereenia (kuten ”suvereeniutta” bataillalaisessa mielessä) määrittää olennaisesti kulutus ja tuhlaus: suvereeni on siis Bataillen näkökulmasta jotain olennaisesti porvarillisuudelle vastakkaista²¹⁷.

Bataille ottaa esiin myös erään huomionarvoisen piirteen suvereenin hahmossa, joka on oleellinen hänen heterogeenisuutensa kannalta: suvereenin kyky kieltää kuolemaan yleisesti liitetyt ajatusmallit ja koodistot. Kuten aiemminkin, suvereenius on Bataillelle aina yhteydessä kuolemaan, ja näin ollen pyhään. ”Suvereeniuden maailma tuoksuu epäilemättä kuolemalle”, Bataille kirjoittaa²¹⁸. Tämän kyvyn ilmeisin piirre on oikeus sivuuttaa tappamista koskeva kielto, jonka johdosta suvereeni näyttäytyy alamaisilleen kuoleman ruumiillistumana. Suvereenille itselleen kuolema ei kuitenkaan merkitse mitään. Suvereenille on suotu oikeus tuhlaa ja olla välittämättä pakotteista, ja tämän vuoksi hän ei renkimäisesti joudu elämäänsä kuolemanpelossa samalla tavoin kuin ihmiset yleensä. Bataillen mukaan tämä suvereenin vallan piirre on institutionalisoitu kuninkaan jatkuvuuden periaatteessa, ajatuksessa että ”kuningas ei kuole koskaan”:

Suvereeni *on*, aivan kuin kuolemaa ei olisi, ja hän on peräti kuolematon, sillä hän kuolee vain syntyäkseen uudelleen. Suvereeni ei ole yksilö, joka itseidenttisyydessään on erillinen objekti (*chose*). Suvereeni ei ole ihminen sanan yksilöllisessä mielessä, vaan *jumala*; pohjimmiltaan hänessä ruumiillistuu se, joka hän sekä on että ei ole. Hän on yhtä seuraajansa kanssa, ja hänen seuraajansa on yhtä hänen kanssaan. Hän sivuuttaa yhtä lailla

²¹² Bataille 1998, 103

²¹³ Arppe 2016, 145-146

²¹⁴ Bataille 1998, 104

²¹⁵ Bataille OC VIII, 358

²¹⁶ Bataille OC VIII, 285-286

²¹⁷ Bataille OC VIII, 323

²¹⁸ Bataille OC VIII, 270

identiteetin kuin kuolemankin rajat, tai oikeastaan kyse on samasta rajasta, ja hän edustaa kaikkien rajojen transgressiota.²¹⁹

Bataillen mukaan suvereenius on siis jotain, joka ylittää myös kuninkaan itsensä hahmon. Tällä on Bataillen mukaan ehdottomasti suora yhteys ajatukseen suvereenin pyhästä luonteesta²²⁰. Vaikka Bataillen käsitys suvereeniudesta onkin yhteismitaton todellisen poliittisen vallan kanssa, kuningasinstituutioon liittyvä loistokkuus ja tuhlaus, kuten myös kuninkaan asema lain ja kuoleman yläpuolella, suo siis suvereenille luonteen, joka on kiistatta heterogeeninen. Tapa jolla suvereenius ruumiillistuu kuninkaan hahmossa, ajatus suvereenin ”mystisestä” tai ”poliittisesta ruumiista”, ja sen suhde hänen poikkeukselliseen lailliseen asemaansa tulee olemaan olennainen myös Agambenille.

Perinteisen suvereenin heterogeenisyydessä ilmenee kuitenkin Bataillen kannalta paradoksi: *suvereenius* henkilöityy suvereenin hahmossa, mutta suvereenin suvereenius on aina puutteellista tai ”langennutta”, sillä se on aina kytköksissä valta-asemaan ja näin ollen *velvollisuuteen*²²¹. Suvereeni ei siis koskaan voi tavoittaa suvereeniutta siinä mielessä, jossa Bataille termiä yleisemmin käyttää. Fasismiartikkelissaan Bataille kuvaakin, miten korkeampi heterogeeninen, ”imperatiivinen suvereenisuus” ennen myötä institutionalisoituu ja liittoutuu homogeenisen kanssa, samalla tavoin kuin aiemmin Bataille näki uskonnon pitkälti kadottaneen alkuperäisen heterogeenisen asemansa. Kuten tämän edellisenkin tapauksen yhteydessä todettiin, Bataillen mukaan jako puhtaan ja epäpuhtaan pyhän välillä on keinotekoinen: jako puhtaaseen ja epäpuhtaaseen pyhään muodostuu, kun puhdas pyhä alkaa sulautua osaksi homogeenistä järjestystä. Poliittisessa kontekstissa tämä tarkoittaa sitä, että imperatiivinen heterogeenisuus perustaa heterogeenisuutensa puhtauden pyrkimykseen, joka toteutuu Bataillen ”sadistiseksi” kuvaileman saastan ulossulkemisaktin myötä. Tämän ulossulkemisen myötä imperatiivinen suvereenius löytää yhteyden homogeenisiin muotoihin: ”homogeeninen yhteiskunta käyttää vapaana olevia imperatiivisia voimia itsensä kanssa kaikkein yhteensopimattomimpia aineksia vastaan”²²². Näin määrittyy myös kurja, saastainen elementti, joka pyritään torjumaan jätteenä. Arpen mukaan tietystä mielessä osa sosiaalisen elämän alueesta

²¹⁹ Bataille OC VIII, 270

²²⁰ Bataille OC VIII, 269-271

²²¹ Bataille OC VIII, 248; 391-392

²²² Bataille 1998, 108

muuttuu vastenmieliseksi vasta tämän sadistis-imperatiivisen ulossulkemisaktin myötä. Kyse on jälleen kerran ennen kaikkea *affektiivisesta* ilmiöstä, ”saastaisen” elementin ulossulkemista määrittää inho, repulsio. Yhteisöllisyyden perusta piilee siis tässä alkuperäisessä väkivallan aktissa, ja tämä ulossulkemisen akti, joka on homogeenisuuden pohjana, on todellisuudessa luonteeltaan heterogeeninen.²²³

Vallassa on Bataillen mukaan kyse uskonnollisen ja sotilaallisen auktoriteetin samanaikaisesta keskittymisestä hallitsijan hahmoon²²⁴. Bataille väittää, että muinaisissa yhteiskunnissa kuningas ei ollut niinkään käskevä hallitsija kuin yhteisön affektiivisen energian keskittymä ja yhteisön itsensä representaatio, ja hänen poikkeuksellinen asemansa perustui puhtaasti affektiiviseen voimaan, toisin sanoen pyhän energiakeskittymän luomaan tabuluonteeseen. Kuten edellä kuvailtiin, Bataille näkee rikoksen olennaisena yhteisöelämä elvyttävänä tekijänä, ja James Frazerin *Kultaisessa lehvässä* (*The Golden Bough*, 1890) kuvailtujen rituaalisten kuninkaansurmatraditioiden innoittamana Bataille väittää, että kyseisessä historiallisessa tilanteessa kuninkaansurma edusti tuhlauksen huippua, yhtä vaikuttavimmista yhteisöelämää uudistavan rikoksen muodoista. Kyseessä oli luonteeltaan traaginen tapahtuma, jossa yhteisö identifioitui kuningasta suojelevan tabun häpäisemiseen. Vallan keskittymisen myötä kuitenkin kuninkaansurmasta luovuttiin, ja sotilaallisen mahdin kautta vallasta tuli keino edistää yhden henkilön tai aatteen etua. Bataille näkee alkukantaisen kristinuskon vastareaktionä tälle tilanteelle: siinä missä kuninkaansurmaajat samaistuvat rikolliseen, kristinuskossa on kyse samaistumisesta Kristuksen hahmossa kiteytyvään *uhriin*, surmattuun kuninkaaseen. Molemmat mäistä muodoista edustavat *sisäistettyä*, uhrauksellista väkivaltaa, jonka keskiössä on rikos (kuninkaansurma), kun taas keskitetty, imperatiivinen suvereenius pyrkii ”hävittämään kaiken rikoksen maan päältä”²²⁵, ja tämän se tekee *ulospäin suunnatun* väkivallan kautta. 1900-luvun totalitarismi edustaa Bataillelle tämän kehityksen huipentumaa.²²⁶

²²³ Arppe 1995, 84-85; Bataille 1998, 106-111

²²⁴ Caillois 1995a, 189. Kyseessä on Hollierin toimittamassa Collège de Sociologie -antologiassa Roger Caillois’n nimiin laitettu esitelmä. Tosiasiassa esitelmän kuitenkin piti Bataille, Caillois’n ollessa estynyt. Bataille laati esitelmän Caillois’n muistiinpanojen pohjalta, mutta lisäsi siihen myös omia näkemyksiään. Tekstiä voi siis oikeutetusti pitää Bataillen omana. (Ks. Hollierin alustus, Caillois 1995a, s. 169)

²²⁵ Caillois 1995a, 196

²²⁶ Caillois 1995a, 183-196; Arppe 2016, 170-171

On tärkeää huomioda, että Bataillella ei sinänsä ole minkäänlaista sympatiaa perinteistä suvereeniutta kohtaan eikä haikaile sen palauttamisen perään. Perinteisen suvereeniuden ongelmana on sen perustana oleva suvereeniuden ristiriita, joka teki siitä lähtökohtaisesti tuhoon tuomitun, sekä edellä kuvailtu vallan keskittyminen yhden henkilön, hallitsijan, eduksi. Menneisyyden uskonnollis-kuninkaallisen rakennelman luhistumisen jälkeisestä maailmasta saattaa Bataillen mukaan puuttua *l'essentiel*, kaikkein olennaisin, mutta on tunnustettava, että kyseessä oli ainoastaan suunnaton epäonnistuminen, ja takaisinpaluun mahdollisuutta ei ole²²⁷. Tästä huolimatta suvereeniuden kysymys ei katoa, päinvastoin se muuttuu olennaiseksi juuri silloin, kun se on sysätty menneisyyteen ja näyttäytyy jonain *toisena*. Perinteinen suvereenius kiehtoo Batailleta sikäli kuin se tarjoaa näkymän hyödyn imperatiivin tuolle puolen, tuhlauksen ja luksuksen maailmaan, toisin sanoen juuri siihen suvereeniuteen, jota Bataille pyrkii tavoittelemaan²²⁸.

3.3. Vallankumous

Luokkataistelun ainekset ovat Bataillen mukaan olleet olemassa taloudellisyhteiskunnallisessa järjestyksessä ”jo arkaaisella kaudella”. Näyttävän julkisen tuhlauksen velvollisuuden täyttämistään huolimatta omistava luokka on Bataillen mukaan aina pyrkinyt tuhlauksen kautta saavuttamaan arvovallan, jonka kautta se on erottautunut kilpailijoistaan, mutta ennen kaikkea tuottavasta luokasta. Samalla tavoin kuin Hegelin herran ja rengin asetelmassa, herran ensisijainen toimintamuoto on rengin valmistamien tuotteiden kuluttaminen. ”Vaikka tuhlaus siis onkin yhteiskunnallinen funktio, se johtaa välittömästi (...) erottautumiseen, joka näyttäytyy epäsosiaalisena. Rikas kuluttaa köyhän menettämän osan luoden samalla köyhälle rappion ja kurjuuden kategorian, joka avaa tien orjuuteen”²²⁹. Vallankumous on Bataillen mukaan ollut siis oikeutettua jo feodaalikaudella, ja se tarjoaa mahdollisuuden hahmottaa tasa-arvoisia tuhlauksen malleja.

Bataillen mukaan ”sivistyneiksi kutsutuissa yhteiskunnissa” vallitsee kuitenkin uudenlainen tilanne, sillä tuhlauksen velvollisuus on rappiotilassa: ”kaikki muoin antelias, orgiastinen ja ylenpalttinen on kadonnut”. Modernia porvaristoa, joka pitää hallussaan yhteiskunnan varallisuutta, määrittää Bataillen mukaan tästä tuhlauksen

²²⁷ Bataille OC VIII, 275

²²⁸ Bataille OC VIII, 358-359 ; Nioche 2016, 130-132

²²⁹ Bataille 1998, 88

velvollisuudesta kieltäytyminen. Tässä porvaristo poikkeaa olennaisesti sitä edeltäneestä aristokratiasta, joka kuitenkin ylläpiti tuhlauksen velvollisuutta julkisen luksuksen muodossa. Porvaristo sen sijaan ”suostuu *tuhlaamaan* vain *itseään* varten, oman luokkansa piirissä eli kätkien mahdollisimman pitkälle omat tuhlauksen muotonsa toisten luokkien katseilta”, ja (r)ikkauksilla pöyhistellään nyt seinien suojassa ja masentavia ja ikävystyneisyyttä huokuvia sovinnaitapoja noudattaen”²³⁰.

Vaikka homogeenisen alueen ominaispiirre on tuotanto, teollisessa yhteiskunnassa homogeenisen piirin edustajaksi ei Bataillen mallissa valikoidu tuottava luokka sinänsä, vaan tuotantovälineiden omistajat, toisin sanoen porvaristo. Orjien osuutena aiemmin ollut ”rappion ja kurjuuden kategoria” sen sijaan on nyt varattu työläisille²³¹. ”*Työläiset tuottavat elääkseen, kun taas työnantajat tuottavat tuomitakseen työläiset hirvittävään rappioon*”, Bataille toteaa²³². Bataille kuitenkin väittää, että siinä missä porvaristo ja keskiluokka altistuvat kokonaan ”homogeeniselle typistymiselle”, työläisten osalta tämä typistymisen koskettaa ainoastaan heidän työpanostaan eikä heidän inhimillistä olemustaan. Kurjuudessaan ja sivistymättömyydessään työväestö näyttäytyy siis porvaristolle heterogeenisenä aineksena. ”Tehtaan ja jopa sen teknisten toimintojen ulkopuolella työläinen on suhteessa *homogeeniseen* ihmiseen (työnantajaan, byrokraattiin jne.) muukalainen, toista, typistämätöntä ja orjuuttamatonta luontoa oleva ihminen”²³³. Yhteiskunnan alempi luokka siis heijastaa pyhän epäpuhdasta napaa yhteiskunnallisella tasolla. Bataillen mukaan tämän luokan koostumusta määrittää torjunta. Affektiivinen torjunta, repulsio, jota ”itseään normaaleina ihmisinä pitävät” kohdistavat köyhiin, on Bataillen mukaan täysin yhteneväinen Intian kastijärjestelmälle ominaisen koskemattomuuden periaatteen kanssa, vaikkakin ”kehittyneemmän sivilisaation maissa käytäntö ei ole yhtä rituaalista”²³⁴. Surrealistisessa fragmenttitekstissään *L’anus solaire* (1931) Bataille kiteyttää tämän näkökannan samaistamalla työläiset sukupuolielimiin, ihmisruumiin tabuin varjeltuun ”alhaiseen” ja ”likaiseen” osaan, porvariston taas päähän ja tämän kautta järkeen. Bataillen mukaan

²³⁰ Bataille 1998, 86-87

²³¹ Bataille 1998, 88; 96-97

²³² Bataille 1998, 89

²³³ Bataille 1998, 97

²³⁴ Bataille 1998, 104

kuitenkin ”ennemmin tai myöhemmin seuraa hirmuinen purkaus, jonka myötä porvareiden sukupuolettomat, ylväät päät tullaan leikkaamaan irti”²³⁵.

Tuhlauksen käsiteessä Bataille väittää, että porvariston kieltäytyessä tuhlauksesta sosiaalinen tuhlausimpulssi tulee Bataillen mukaan väistämättä purkautumaan hallitsemattomamman, tuhoisamman väylän kautta: vallankumouksena. Bataillelle vallankumouksessa keskeistä ei ole niinkään sen ajamat päämäärät kuin sen välitön olomuoto, rajojen ja arkisen järjestyksen kaatuminen ja koko yhteiskuntajärjestystä ravistavat levottomuudet²³⁶. Vallankumouksen ajatus kytkeytyy siis Bataillen mielessä rikokseen, pyhään väkivaltaan, joka uusintaa yhteisön: kuten Bataille itse toteaa, kyse on uusien ”pyhän muotojen” tuottamisesta²³⁷. Bataille ei myöskään millään tapaa pyri peittelemään omia sympatioitaan tässä uhrauksellisessa luokkataistelussa: ”Pelkkä vastavuoroisuuden laki edellyttää, että herrat ja riistäjät, joiden funktiona on luoda maan eli loan rajoilla elävän ihmisluonnon torjuvia halveksuvia muotoja, joutuvat pelon armoille ja kohtaamaan *suuren mailleenmenon* hetken, jolloin heidän korulauseensa peittyvät mellakoiden kuolinhuutoihin”²³⁸.

Bataillen mukaan aiemmat feodaaliajan vallankumoukset ovat tapahtuneet köyhälistön kapinana ylempien luokkien yltäkylläisyyttä vastaan. Vaikka ne ovat olleet Bataillen silmin oikeutettuja, Bataille näkee niiden pyrkineen kuitenkin juuri ylenpalttisen luksuksen ja tuhlauksen lakkauttamiseen²³⁹. *La souveraineté*ssa Bataille ilmaisee kyvyttömyytensä tuntea sympatiaa neuvostososialismia kohtaan, sillä yhteiskuntana Neuvostoliitto (joka myös on esimerkki esikapitalistista feodaalivaltaa vastaan nousseesta vallankumouksesta) edustaa Bataillen mukaan suvereeniuden totaalista hävittämistä: Neuvostoliitossa ilmenee ensimmäistä kertaa ”objektiivinen valta”, joka on puhdistettu täysin suvereeniudesta ja näin ollen mistä tahansa loistokkuutta tai ylenpalttisuutta muistuttavasta. Objektiivinen valta on täysin funktionaalista ja tähtää puhtaasti tuotantovoimien optimointiin. Neuvostoliitto edustaa Bataillelle siis täysin esineellistynyttä yhteiskuntaa, kapitalistis-porvarillisen järjestyksen peilikuvaa, ja sitä vastoin Bataille pyrkii hahmottamaan uudenlaista

²³⁵ Bataille OC I, 85-86

²³⁶ Bataille OC I, 471

²³⁷ Bataille 1998, 92

²³⁸ Bataille 1998, 91

²³⁹ Bataille OC VIII, 319-323

yhteisöllisyyden mallia, jossa tämä totaalinen esineellistyminen voitaisiin kääntää puhtaaksi suvereeniudeksi.²⁴⁰

3.4. Fasistinen pyhä

Artikkelissaan *Nietzscheläinen kronikka (Chronique nietzschéenne, 1937)* Bataille kuvaa omaa aikakauttaan juuri nietzscheläisenä nihilismin aikakautena, jumalan kuoleman jälkeisenä aikana. Kyse on kriisitilasta, jonka myötä yhteisöjä yhdistäneet pyhät henkilöt, arvot, lait ja tabunimet ovat menettäneet merkityksensä, ja tämän johdosta yhteisön arvoperusta on uhattuna. Samoin omistava luokka kaipaa heikkojen demokraattisten johtajien sijaan perinteistä valtaa, jonka kautta turvata omaisuutensa²⁴¹. Tämä johtaa nostalgiaan kadonnutta maailmaa kohtaan, joka voi Bataillen mukaan kannustaa ”rahvaanomaisiin ja helppoihin ratkaisuihin” pyhän ja suvereenin vallan palauttamiseksi yhteisön keskuuteen. Tällaisena fasismi näyttäytyy Bataillelle²⁴². *Fasismen psykologisessa rakenteessa* Bataille argumentoi, että fasismi perustuu juuri perinteiselle suvereeniudelle ominaisen uskonnonomaisen voiman valjastamiseen ja kanavointiin. Rikoksen myötä syntyvien uusien pyhän muotojen sijaan porvaristo turvautuu ”välittömään väkivaltaan ja muodostaa uuden sotilaallistyyllisen vallan, joka yhdistyy pyhien voimien jäänteisiin, eritoten sellaisiin, jotka ovat suorassa yhteydessä valtaan, kuten isänmaa”²⁴³.

Bataillen mukaan on ilmeistä, että demokraattisten maiden valtionpäämiesten homogeeniseen ”latteuteen” verrattuna fasistijohtajat ovat jotain heterogeenistä, *täysin toista*. ”Herättipä heidän todellinen olemassaolonsa kehityksen poliittisina agentteina mitä tunteita hyvänsä, on mahdotonta olla tiedostamatta *voimaa*, joka asettaa heidät ihmisten, puolueiden ja jopa lakien yläpuolelle; *voimaa*, joka rikkoo asioiden säännönmukaisen kulun”²⁴⁴. Fasistijohtajan ”uskonnollinen arvo” on Bataillen mukaan fasismin perusarvo, ja hänen valtansa perustuu hänessä keskittyvään affektiiviseen tunnelataukseen. Myyttiseksi arvoksi kohotettu isänmaan käsite ruumiillistuu päällikön hahmossa²⁴⁵. Kuten perinteisen suvereeniudenkin tapauksessa, fasistien tapa tehdä

²⁴⁰ Bataille OC VIII, 331-33; 385-389; Nioche 2016, 132-134

²⁴¹ Bataille 1998, 129-132; Caillois 1995, 197

²⁴² Bataille 1998, 129-132

²⁴³ Caillois 1995a, 197

²⁴⁴ Bataille 1998, 103

²⁴⁵ Bataille 1998, 118

politiikkaa lain tuolla puolen on Bataillelle kaikkein ilmeisin merkki fasistisen toiminnan heterogeenisesta luonteesta²⁴⁶.

Perinteisen suvereeniuuden tavoin fasistinen valta yhdistää elementtejä sotilaallisesta ja uskonnollisesta vallasta, mutta se poikkeaa perinteisestä suvereeniudesta siinä, että se ei perusta itseään mihinkään olemassaolevaan valtarakenteeseen, vaan samaan vallitsevaan kriisitilaan kuin aikakauden vallankumouksellinen liikehdintäkin²⁴⁷. Fasismien uutuus on Bataillen mukaan myös sen kyvyssä yhdistää kaikki luokat itseensä, siinä missä perinteiselle suvereeniuudelle ominaista oli ylhäältä käsin hallitseminen, joka väijäämättä johti hallitsijan vieraantumiseen alemmista luokista. Fasismi sekoittaa luokat keskenään ja yhdistää ne osaksi samaa affektiivista energiavirtausta. Tämän yhdistelmän kehyksenä toimii kansallisvaltio: tämän ansiosta Bataillen mukaan esimerkiksi Mussolini voi väittää, että ”kaikki on valtiossa”.²⁴⁸

Osittain tästä syystä Bataille päätyy fasismiesseessään pessimistiseen toteamukseen, että demokraattisessa yhteiskuntajärjestelmässä kehittyvät vallankumoukselliset liikkeet ovat toivottomia. Fasismi on Bataillen mukaan onnistunut juuri siinä missä sosialismi on epäonnistunut: siinä missä vallankumoukselliset ovat pyrkineet taistelemaan kapitalismia vastaan taloudellisten tekijöiden kentällä, fasismi on ymmärtänyt että porvarillinen järjestys voidaan ylittää nimenomaan pyhän avulla²⁴⁹. Fasismi on pystynyt tarjoamaan ihmisille heidän haluamansa myyttisen kuvaston, tunteen osallistumisesta itseään suurempaan pyhään näytelmään. Mutta sikäli kuin fasismien myytit rodusta ja isänmaasta ovat ainoastaan vanhojen arvojen uudelleen henkiinherättämistä, ne ovat luonteeltaan pinnallisia ja väkijäisiä ja peittävät alleen puhtaan sotilasvallan, joka tuhoaa kaiken itseensä sopeutumattoman²⁵⁰. Bataille näkee, että fasismien vastainen taistelu edellyttää fasismien hyödyntämien affektiivisten energioiden, ”vetovoiman ja vastenmielisyyden sosiaalisia liikkeitä koskevan tiedon järjestelmän”, toisin sanoen heterologian, valjastamista aseeksi fasismia itseään vastaan²⁵¹.

²⁴⁶ Bataille 1998, 103

²⁴⁷ Bataille 1998, 117

²⁴⁸ Bataille 1998, 118-119

²⁴⁹ Bataille 1998, 125-126; Hussey 2016, 59

²⁵⁰ Bataille 1998, 132

²⁵¹ Bataille 1998, 126

3.5. Acéphale ja Collège de Sociologie

Bataillen 1930-luvun loppupuolella alullepanemaa kahta yhteisöllistä projektia tulee ymmärtää toisaalta pyrkimyksenä tutkia pyhää yhteisöllisyyttä nihilismin aikakautena, toisaalta taas eksistentiaalisena ja älyllisenä vastavoimana fasismin uhalle: nämä yhteisöt olivat Acéphale, joka perustetiin vuonna 1936, sekä vuotta myöhemmin perustettu Collège de Sociologie²⁵². Acéphalea luonnehditaan yleisesti salaseuraksi, ja nimitys on perusteltu sikäli kuin seuran luonteeseen kuuluivat erilaiset rituaalit, tarkoin valikoitu jäsenistö sekä jäseniä velvoittavat käyttäytymiskoodit, mukaan lukien absoluuttinen vaitiolovelvollisuus järjestön luonteesta ja toiminnasta. Toisaalta Acéphalella oli myös julkinen ilmenemismuoto uskontoa, sosiologiaa ja filosofiaa käsittelevänä kulttuuriaikakausilehtenä, jossa Bataille ja muut seuran jäsenet julkaisivat artikkeleja ja manifestinomaisia tekstejä²⁵³. Collège de Sociologie vuorostaan oli intellektuaalinen yhteenliittymä, jonka johtokolmikon muodostivat Bataille, antropologi Roger Caillois ja etnologi Michel Leiris. Tämän ryhmittymän pyrkimyksenä oli uusien pyhän muotojen löytäminen fasistisen mytologian vastaisen taistelun hyväksi. Muodoltaan kyseessä oli eräänlainen tutkimusryhmä, joka kokoontui säännöllisesti erään pariisilaisen kirjakaupan takahuoneessa kuuntelemaan sekä aktiivijäsenten että vierailevien luennoitsijoiden pitämiä luentoja ja keskustelemaan niiden pohjalta. Ryhmän nimi ei kuitenkaan viittaa niinkään oppilaitokseen kuin pappisyhteisön kaltaiseen collegioon²⁵⁴.

Molempien ryhmien kiinnostuksen kohteet, ”pyhä sosiologia” ja sen rooli nykymaailmassa, olivat samat, ja usein on väitetty, että Collège de Sociologie olisi ollut yksinkertaisesti Acéphalen julkinen ilmentymä tai sen värväysalusta²⁵⁵. Ryhmien tiedossa oleva jäsenistö oli myös osittain yhteneväinen, tosin esimerkiksi Collègen päävaikuttajista Leiris ei koskaan liittynyt Acéphaleen²⁵⁶. Arppe luonnehtii kahden ryhmän välisiä eroavaisuuksia kuvailemalla Acéphalea ensisijaisesti eksistentiaaliseksi, toisin sanoen kokemukselliseksi, Collège de Sociologiaa taas älylliseksi ja tiedon rajoja luotaavaksi. Collègessä pyrittiin tutkimaan pyhän luonnetta ja samalla muotoilemaan uudelleen pyhän tutkimustapoja, kun taas Acéphalessa tätä

²⁵² Arppe 2016, 151

²⁵³ Arppe 2016, 151-154

²⁵⁴ Arppe 2016, 159-161

²⁵⁵ Arppe 2016, 153; 159-160

²⁵⁶ Lévy 2015

pyhää yhteisöllisyyttä pyrittiin konkreettisesti luomaan tai manaamaan esiin²⁵⁷. Toisaalta Bataille painottaa myös Collègen esitelmissään, että ryhmän toiminnassa ei voi olla kyse tieteellisesti puolueettomasta, puhtaan älyllisestä tutkimuksesta, sillä tutkimuksen kohteena olevat asiat voitaisiin tavoittaa ainoastaan eletyn kokemuksen kautta²⁵⁸.

Acéphale voidaan nähdä koelaboratoriona edellä kuvaillulle Bataillen ajatukselle ihmisen ambivalentista suhteesta kuolemaan ja kuolemasta ihmisyyhteisöjen torjuttuna pyhänä keskustana, perimmäisenä tabuna. Jossain määrin Acéphalea voidaan myös pitää Bataillen pyrkimyksenä perustaa uusi uskonto. Durkheimin uskonnon sosiologiaan perehtyneenä Bataille oli kuitenkin tietoinen siitä, että pyhä ei ole välttämättä sidoksissa ajatukseen jumalhahmosta tai -hahmoista. Sen sijaan Acéphale-yhteisön keskuksen muodostama pyhä oli sidoksissa puhtaasti kuolemaan ja tragediaan: yhteisön tarkoituksena oli yhteisöllisyyden traagisen alkuperän kunnioittaminen ja tämän tragedian, eli kuoleman läheisyyden, kokemuksellinen jakaminen Bataillen ”kommunikaation” käsityksen mukaisella tavalla. Seuran tyhjän keskuksen luonne tiivistyi sen nimessä. Acéphalessa oli kyse ”päättömästä” yhteisöllisyydestä, joka ei tunnusta jumaluuksia eikä johtajia. ”Jumala” tulee tässä yhteydessä ymmärtää ensisijaisesti nietzscheläisessä mielessä maailman metafyyksiseksi perustaksi, ja näin ollen Acéphale edustaa Jumalan kuoleman jälkeistä yhteisöllisyyttä. Kuten Nietzsche kirjoitti, ”me” olemme tappaneet Jumalan, ja näin ollen jokainen meistä on syyllinen Jumalan kuolemaan. Bataille näki tämän rikostoveruuden Acéphalen yhteisön perustavana rikoksena. Arppe huomauttaa, että Bataillen käsitys Jumalan kuolemasta lähestyy Heideggerin käsitystä nihilismin aikakautena toteutuvasta ”metafysiikan lopusta”, vaikka Bataillen metafysiikan kritiikki ei olekaan yhtä järjestelmällistä kuin Heideggerilla. On ilmeistä, että vaikka Bataille kuvaa Acéphalen rivejä ”kiihkeän uskonnollisiksi”²⁵⁹, Acéphalen yhteisöllisyys poikkeaa aiemmista uskonnollisten yhteisöjen malleista sikäli kuin sen perustana on nihilistinen Jumalan kuoleman premissi, jonka se kääntää uudelleenlaiseksi pyhäksi arvoksi.²⁶⁰

²⁵⁷ Arppe 2016, 151

²⁵⁸ Bataille 1995a, 146-148

²⁵⁹ Bataille OC I, 443

²⁶⁰ Arppe 2016, 153-154

Manifestinkaltaisessa tekstissä *La conjuration sacrée* (1936) Bataille kirjoittaa, että ”(i)hmiselämä on väsynyt maailmankaikkeuden päästä ja järkenä toimimiseen. Siinä määrin kuin se tulee täksi pääksi ja järjeksi, siinä määrin kuin se tulee maailmankaikkeudelle välttämättömäksi, se hyväksyy orjuutensa”²⁶¹. ”Pää” on siis mikä tahansa suljettu tai staattinen järjestys, Jumala tai järki, joka pyrkii määrittämään ja jäsentämään maailmankaikkeutta ja tämän myötä orjuuttamaan sen hyödyn ja välttämättömyyden lakien alaisuuteen. Acéphalen pyrkimyksenä taas oli näiden suljettujen rakennelmien horjuttaminen, ihmiskunnan ”vapauttaminen päästään” tuomalla jälleen ilmi kuoleman, joka saa kaiken paitsi nykyhetken liukenemaan²⁶². Acéphalen päätön yhteisöllisyys on myös seuran antifasististen pyrkimysten merkki: Acéphalen päättömyys asettuu eksistentiaalisesti vastavoimaksi fasismin ”yksipäiselle” vallalle.²⁶³

Batailleta vaivannut eksistentiaalinen kysymys inhimillisen kokemuksen pirstoutumisesta ja vieraantumisesta on vahvasti läsnä myös Bataillen Acéphaleen ja Collège de Sociologieen liittyvissä teksteissä. Artikkelissa *Noidan oppipoika* (*L'apprenti sorcier*, 1938) Bataille toteaa, että ”(k)enties suurin ihmisiä kohtaava onnettomuus on heidän olemassaolonsa typistymisen orjamaisten välineen olemassaolon kaltaiseksi”²⁶⁴. Tiede, taide ja politiikka ovat ainoat vaihtoehdot, joita nykyihmiselle tarjotaan näennäisinä ratkaisuin modernin maailman vieraantuneisuuteen, väylinä ”kokonaiseen ihmisyyteen”. Bataillen mukaan ihmiskohtaloa ei voi kuitenkaan yhtä lailla typistää mihinkään näistä yksittäisistä ratkaisuista, päinvastoin tällä tavalla ”hajotettu” elämä lakkaa olemasta elämää. ”Elämä on omien rakenneosiensä viriili ykseys”, Bataille kirjoittaa. ”Siinä on samanlaista yksinkertaisuutta kuin kirveeniskussa”²⁶⁵. Bataillen mukaan ”täysi olemassaolo on sidoksissa mihin tahansa toivoa ja kauhua herättävään kuvaan”, ja esittää *rakkauden* vastauksena täyden olemassaolon kaipuuseen. ”Tässä pirstoutuneessa maailmassa *rakastetusta* on tullut ainoa mahti, joka on säilyttänyt kyvyn palauttaa ihminen elämän hehkuun”²⁶⁶.

²⁶¹ Bataille OC I, 445

²⁶² Arppe 2016, 154-155; Bataille OC I, 443-445

²⁶³ Bataille 1998, 139

²⁶⁴ Bataille 1998, 143

²⁶⁵ Bataille 1998, 149

²⁶⁶ Bataille 1998, 150

Rakkauden ajatuksessa Batailleta kiinnostaa ennen kaikkea sattuman elementti: rakastavien välinen kohtaaminen on itsessään sattumien määrittämä tapahtuma, ja tullessaan yhteen he laittavat itsensä likoon tai asettavat itsensä alttiiksi toistensa vuoksi²⁶⁷. Bataille esittää rakkauden siis vastakohtana laskelmoivalle hyötyajattelulle, kirjoittaen että ”(o)rjuuden otteesta pakeneva (...) asettuu (...) vaaralle alttiiksi eli asettaa itsensä kohtaamiensa sattumusten varaan”²⁶⁸. Rakkaus näyttäytyy Bataillelle uhrauksellisenä ilmiönä, jossa osapuolet kadottavat itsensä toisiinsa²⁶⁹. Rakkaus ja erotiikka ovat Bataillelle siis olennaisia esimerkkejä siitä, mitä hän kutsuu ”kommunikaatioksi”. Vaikka Bataille toteaa, että olisi virheellistä pitää rakkautta yhteiskunnan alkeismuotona (toisin sanoen perustavana sosiaalisena faktana, jonka kautta ihmisyhteisöt ovat alun perin muodostuneet)²⁷⁰, selkeästi hän näkee yhteyden eroottisen ”kommunikaation” ja pyhän yhteisöllisyyden välillä.

...ihmiset yhdistyvät ainoastaan repeämien tai haavojen kautta (...). Jos elementit yhdistyvät muodostaakseen kokonaisuuden, tämä voi toteutua helposti, kun jokainen elementistä menettää eheytensä repeytymisen myötä osan omaa olemustaan (*être*) yhteisen olemuksen (*être communiel*) hyväksi.²⁷¹

Bataillen mukaan rakkaudella on kuitenkin hyvin vähän vaikutusta ympäröivään maailmaan. Siksi onkin sen sijaan turvauduttava *myyttiin*. Myytti ”välittää elämälle traagisen tunteen, joka tekee elämän pyhästä intiimiydestä saavutettavan”²⁷². Bataillen mukaan kuoleman ritualisointi on ollut ”kaikkien aikakausien uskonnollisten käytäntöjen” keskiössä²⁷³, ja myytissä ilmenevä tragedia on Bataillelle uuden yhteisöllisyyden keskus. Myytti on totuutta, ei niinkään tieteellis-filosofisessa, vaan eksistentiaalisessa ja kokemuksellisessa mielessä: kyse on *elävästä* totuudesta, joka lävistää jokaisen yhteisön jäsenen ja saattaa yhteisön liikkeeseen²⁷⁴. Toisin kuin fasistien hyödyntämä isänmaan myytti, joka on alisteinen sotilaalliselle hyötyperiaatteelle, traaginen myytti perustuu tuhlaavalle kommunikaation ajatukselle, ”yhteiselle tietoisuudelle olemassaolon syvimmästä luonteesta elämän ja kuoleman

²⁶⁷ Bataille 1998, 152-154

²⁶⁸ Bataille 1998, 155

²⁶⁹ Bataille 1995b, 806-807

²⁷⁰ Bataille 1998, 152 (alaviite 3)

²⁷¹ Bataille 1995b, 808

²⁷² Bataille 1998, 155

²⁷³ Bataille 1998, 137

²⁷⁴ Bataille 1998, 155

tunnepitoisena ja raatelevana leikkinä”²⁷⁵. Tragedian yhteisö edustaa profaanin maailman vastakohtaa juuri sikäli kuin ”ihmisten *yhteisen* toiminnan perustavaksi päämääräksi asetetaan kuolema eikä esimerkiksi ravinnon hankkiminen tai tuotantovälineiden tuottaminen”²⁷⁶. ”Kokonainen ihmisyyys” on paradoksaalisesti tavoitettavissa nimenomaan subjektin ekstaattisen murtumisen myötä: kuoleman läheisyyden aiheuttama ”haava” yksilöllisten subjektiviteettien eheydessä mahdollistaa yhteisötason kommunikaation, jaetun kokemuksen ihmisyyden perustana olevasta radikaalista negatiivisuudesta.

Elämä edellyttää ihmisten kokoontumista yhteen, eivätkä ihmiset liity yhteen kuin päällikön tai tragedian vaikutuksesta. Päättömän inhimillisen yhteisön etsiminen merkitsee tragedian etsimistä; itse päällikön surmaaminen on tragedia, se säilyy tragedian vaatimuksena. Totuus, joka muuttaa inhimillisten asioiden ulkomuodon, saa alkunsa tästä: YHTEISELLE ELÄMÄLLE AHDISTAVAN, PAKOTTAVAN MERKITYKSEN ANTAVA EMOTIONAALINEN AINESOSA ON KUOLEMA.²⁷⁷

On kuitenkin huomioitava, että Bataille ei käsitä tätä jaettua kokemuksellisuutta puhtaasti yksilösubjektien yhdistymisenä tai yhteensulautumisena. Päinvastoin, kuten edellä kuvailtiin, bataillelainen kommunikaatio voi olla ainoastaan omaa poissaoloaan, eikä se voi tuottaa mitään uutta ”yhteisöruumista” tai palvella mitään päämäärää. Kuten Alexander Irwin huomauttaa, uhrauksellinen transgressio, joka on kommunikaation ehto, ei siis voi tapahtua minkään asian puolesta, toisin kuin esimerkiksi fasisteilla, jotka kannustivat ajatusta siitä, kuinka kansalaisten tulee tehdä uhrauksia valtion puolesta²⁷⁸. Puhuessaan rakastavaisten hahmosta Collège de Sociologien viimeisessä kokoontumisessa Bataille toteaa, että ”syleilyssään kohtaamansa yhteisen olemisen (*être commun*) tuolla puolen he hakevat rajatonta tuhoutumista (*anéantissement*) raivoisassa tuhlauksessa”. Sama pätee uhraukselliseen kommunikaatioon, joka ylittää ”yhteisöllisen rajoittuneisuuden”:

Samalla tavoin muita uskonnollisemmat ihmiset kadottavat rajatun huolen sitä yhteisöä kohtaan, jonka puolesta uhrit toteutetaan. He eivät enää elä yhteisön vuoksi, vaan ainoastaan uhrauksen vuoksi. Näin heidät valtaa vähä vähältä halu levittää tartunnan kautta

²⁷⁵ Bataille 1998, 137-138

²⁷⁶ Bataille 1998, 137

²⁷⁷ Bataille 1998, 139

²⁷⁸ Irwin 2002, 36

uhrauksellista vimmaansa. (...) Tullessaan itsetarkoitukselliseksi uhraus pyrkii universaaliksi arvoksi yhteisöllisen rajoittuneisuuden tuolla puolen.²⁷⁹

3.6. Tragedian yhteisön ongelmat

Sekä Acéphale että Collège de Sociologie lakkautettiin kesällä 1939, juuri ennen toisen maailmansodan alkua²⁸⁰. Arppen mukaan Collègen viimeisiä vaiheita luonnehtivat erimielisyydet ryhmän johtohahmojen välillä. Bataillen ja Caillois'n välinen kiista koski ryhmän luonnetta, ja sen pohjana olivat osapuolten eriävät näkemykset pyhän luonteesta ja sen suhteesta valtaan. Caillois, joka samaisti vallan ja tragedian toisiinsa, halusi tehdä Collègesta uuden keskiaikaisia ritarikuntia ja salaseuraa muistuttavan järjestyksen (*ordre*), jonka kautta ajaa konkreettisia poliittisia päämääriä. Bataille sen sijaan näki, että valta ja tragedia ovat yhteensovittamattomia ja tämän vuoksi näki Collègen olemassaolon itsetarkoituksellisena: traaginen yhteisöllisyys on määritelmällisesti tuhlaavaa, vailla käyttöä²⁸¹.

Collège de Sociologien ja Acéphalen pohjana ollut ajatus pyhän uudelleen esiin manaamisesta ja fasismia vastaan taistelemisesta sen omia keinoja käyttäen on saanut osakseen lukuisia kriittisiä huomioita, mukaan lukien Collègen itsensä sisältä. Leiris, joka oli opiskellut sosiologiaa itse Maussin alaisuudessa, kritisoi Collègen muita jäseniä tieteellisen asenteen ja sosiologian metodisääntöjen unohtamisesta ja kieltäytyi liittymästä Acéphaleen, pitäen ajatusta salaseurasta ”hieman infantiilina”²⁸². Sen sijaan Frankfurtin koulukuntaan yhdistetty kulttuurikriitikko-filosofi Walter Benjamin, joka osallistui Collègen kokoontumisiin tarkkailijan roolissa oleskellessaan maanpaossa Pariisissa, lausui erään kokoontumisen yhteydessä ryhmän jäsenille varoittavan sanan: ”*Vous travaillez pour le fascisme!*” - työskentelette fasismiin hyväksi²⁸³. Benjaminin jälkeen myös monet muut ovat kommentoineet huolestuneina Collègen jälkeensäjääneissä asiakirjoissa ilmenevää ”fasismiin houkutusta” ja pyhän väkivallan ihannoitua. Vaikka Bataillen antifasistinen kanta on ilmiselvä, Bataille kirjoittaa fasismista, sen johtajista ja sen ritualisoiduista joukkotapahtumista tavalla joka

²⁷⁹ Bataille 1995b, 811

²⁸⁰ Arppe 2016, 174

²⁸¹ Arppe 1995, 116-117; Caillois 1995, 217-218 (Hollierin alkusanat)

²⁸² Leiris 1995, 819-821; Lévy 2015

²⁸³ Agamben 1996, 88

paljastaa, että heterogeenisyydessään fasismi myös kiehtoi Bataillea samalla tavoin kuin perinteinen suvereeniuskin²⁸⁴.

Jürgen Habermasin mielestä ongelman ydin piilee kuitenkin siinä, että Bataille ei sanoudu irti väkivallasta, vaan sen sijaan perustaa ajatuksen yhteisöstä juuri rikokseen ja uhraukselliseen väkivallantekoon. Tämän vuoksi Bataille on myös kyvytön perustelemaan uskottavasti, millä tavoin sosialistinen vallankumous ja fasistinen vallankaappaus eroavat toisistaan, tai millä lailla fasistien tapa kanavoida pyhää eroaa olennaisesti Bataillen peräänkuuluttamasta pyhien voimien spontaanista leimahduksesta. Habermasin mukaan Bataillen luoma ero fasismin ja tragedian välille perustuu täysin muotoa ja rakennetta koskeviin tekijöihin, ja näin ollen sivuuttaa kysymyksen näiden mallien *konkreettisista materiaalisista vaikutuksista*²⁸⁵. Bataille paikantaa uhriväkivallan erityisluonteen siinä toteutuvaan reflektioon, uhraajan tapaan samaistua kuolevaan uhriin, sekä rikoksen siivittämään kauhuntunteeseen, jonka uhraaja kokee. Kuten Arppe kuitenkin ongelman tiivistää, väkivallan uhrin kannalta surmaajan asenne on yhdentekevä, sillä sekä uhrauksellisen, traagisen rikoksen että fasismin epäinhimillistävän väkivallan lopputulos on sama: kuolema²⁸⁶.

Arppe huomauttaa, että monessa mielessä Acéphalessa ja Collège de Sociologiessa tiivistyy fasismin nousun myötä syntynyt eurooppalaisen älymystön kriisitila, joka saattoi johtaa epätoivoisten ratkaisujen pariin²⁸⁷. Tämä epätoivo saavutti huipentumisensa Acéphalen viimeisessä kokoontumisessa, jossa Bataille ehdotti ryhmän jäsenten välisen siteen sinetöimistä uhrauksellisen rituaaliturman kautta ja tarjoutui itse uhriksi. Kukaan seuran jäsenistä ei kuitenkaan suostunut toteuttamaan veritekoa²⁸⁸. Jälkikäteen Bataille katui Collègessa ja Acéphalessa alullepanemiaan yhteisöpyrkimyksiä, kuvaillen erityisesti Acéphalea ”kammottavaksi erehdykseksi” ja ”hirviömäiseksi pyrkimykseksi”²⁸⁹. Arppen mukaan toinen Bataillen Acéphalen ja Collègen aikaisen ajattelun ongelma liittyy kysymykseen symbolisesta keskittymisestä: jos pyhä muodostaa keskuksen, jonka ympärille yhteisö rakentuu, millä tavoin on mahdollista varmistaa, että tämä keskus ei yksinkertaisesti jähmety uudeksi

²⁸⁴ Habermas 1984, 85

²⁸⁵ Habermas 1984, 87-88

²⁸⁶ Arppe 2016, 172

²⁸⁷ Arppe 2016, 140

²⁸⁸ Arppe 2016, 174

²⁸⁹ Bataille OC V, 369-371; Arppe 2016, 174

järjestykseksi? Pohjimmillaan vaikuttaa siltä, että Acéphalessa Bataille ainoastaan korvaa yhden myyttisen symbolikokoelman toisella, eikä perustele uskottavasti millä lailla Acéphalen myytti olisi vapauttava ja natsimyytti taas sortava²⁹⁰. Bataillen tämän kauden tuotannossa ilmeneekin tietty jatkuva epävakaus toisaalta myytin yhdistävän, toisaalta taas vapauttavan ja jäsenensä tyhjentävän vaikutuksen välillä.

Acéphalen ja Collègen hankkeiden luhistumista pidetään käännekohtana Bataillen ajattelussa, ja hänen tuotantonsa usein jaetaan sotaa edeltäneeseen ja sen jälkeiseen kauteen. Toisaalta Blanchot on kommentoinut, että ”Acéphale oli (...) ainoa ryhmä, jolla oli merkitystä Georges Bataillelle ja jonka muistoa hän vaali vuosien varrella äärimmäisenä mahdollisuutena”²⁹¹. Bataille ei enää toiste pyrkinyt luomaan konkreettista ihmisyhteisöä ajatustensa pohjalta, mutta yhteisön kysymys ja sen vaade ei kadonnut Bataillen tuotannosta. Sen sijaan yhteisön ja kommunikaation kysymys siirtyy kirjoittamisen kentälle. Eritoten sodan aikana kirjoitetuissa teksteissään *L’expérience intérieure* (1943), *Le coupable* (1944) ja *Sur Nietzsche* (1945) Bataille pyrkii muotoilemaan uhrauksellista, kommunikatiivista kirjoittamisen tekniikkaa. Näitä teoksia yhdistää niiden fragmentaarisuus ja monimuotoisuus: Bataille sekoittaa keskenään älyllisiä mietelmiä, paatoksellista aforistiikkaa ja omaelämäkerrallisia elementtejä, mukaan lukien katkelmia kirjeistä ja päiväkirjamerkinnöistä, pyrkimyksensä kirjoittaa uhrauksellisesti, siis vailla päämäärää, alkua ja loppua, ja asettaa itsensä alttiiksi kirjoittavana subjektina, ja näin avata väylän kommunikaatiolle. Kommunikaation ajatuksen kannalta erityisesti *Sur Nietzsche* on mielenkiintoinen, sillä kyse on Bataillen yrityksestä kommunikoida Nietzschen kanssa: Nietzscheä kirjoittamisen sijaan Bataille pyrkii kirjoittamaan yhdessä hänen kanssaan. Kuten Bataille itse kirjoittaa, ”(e)lämäni Nietzschen seurassa on tietty yhteisyys, kirjani on tämä yhteisyys”²⁹². Kyse on tietyn kokemuksen ilmaisemisesta, jonka Bataille näkee jakavansa Nietzschen kanssa, mutta jota samalla ei voi ilmaista. Sitä paitsi ajatus kauan sitten kuolleen filosofin kanssa kommunikoinnista on itsessään kyseenalainen: Bataillen käsitys tästä kokemuksesta perustuu täysin Nietzschen kirjalliseen tuotantoon. Toisin sanoen yhteisöllisyys, joka vallitsee Bataillen ja Nietzschen välillä, on

²⁹⁰ Arppe 2016, 174-175

²⁹¹ Blanchot 2004, 31

²⁹² Bataille OC VI, 33; Arppe 1995, 124

mahdoton, oman itsensä poissaolo, mutta bataillilainen kommunikaatio, ja sen myötä myös yhteisö, toteutuu nimenomaan mahdollittoman alueella.

3.7. Nancy ja toimeton yhteisö

Ranskalaisen filosofian kentällä Bataillen älyllistä perintöä on vaalinut ennen kaikkea Jean-Luc Nancy, jonka teos *La communauté désœuvrée* (1983) ottaa lähtökohdaksi Bataillen ajatuksen ”yhteisöttömästä yhteisöstä”. Nancyn mukaan Bataillen ajattelu edustaa ennen kaikkea modernia käsitystä yhteisöstä. Bataillen ajatusta pyhästä yhteisöllisyydestä ei tule Nancyn mukaan ajatella pelkkänä regressiona, paluuna ”myytin vanhaan kotiin”²⁹³. Sen sijaan kyse on nimenomaan myytin jälkeisestä yhteisöllisyydestä: kuten Bataille on todennut, ”myytin poissaolo on ainoa väistämätön myytti”²⁹⁴. Bataillen ajattelu edustaa myyttillisyyttä juuri myyttien jälkeisenä aikakautena²⁹⁵. Nancyn mukaan Bataillen ajatusta kommunikaatiosta ja sen myötä syntyvästä yhteisöstä ei tule ymmärtää osapuoltensa välisenä yhteensulautumana, päinvastoin tällainen myytin kautta yhteenliittyminen on ollut kaikkien Bataillelta edeltäneiden yhteisöjen perusta. Nancyn mukaan historialisessa ajatuksessa yhteisöstä on ollut aina läsnä ajatus tai ideaali ”immanenssista” tai ”yhteisyydestä” (*communio*), joka yhdistäisi yksilöt yhdeksi kokonaisuudeksi. Yhteisöllinen oleminen on ajateltu ihmisen olemukseksi, *essentiaksi*, ja talouden, tekniikan ja politiikan kautta tätä olemusta on pyritty toteuttamaan: ihmisen ajatellaan tuottavan työnsä kautta oman olemuksensa, ja näin tämä olemus tulee ”laitettua työhön” (*mis à œuvre*) ja samalla tulee tämän työn tuloksesi, tuotokseksi tai teokseksi (*œuvre*)²⁹⁶. Myytti on yhteisön keino ilmaista itsensä: yhteisö ja myytti tuottavat toisensa, ja myytti luo yhteisölle fiktion perustasta. Jokaisen yhteisön perusta on siis lähtökohtaisesti fiktiossa, joka kuitenkin samalla on yhteisön totuus, sen keino hahmottaa (*figurer*) itsensä ja suoda itselleen olemus²⁹⁷.

Nancyn mukaan Bataillen yhteisöajattelu suhtautuu nimenomaan kriittisesti ajatukseen yhteensulautuvasta yhteisöruumiista, samoin kuin sitä vastoin asetetusta itseriittoisesta yksilösubjektin käsityksestä. Nancy käsittää yhteisön äärellisten, singulaaristen olioiden yhdessä-olemisena, jonka mahdollistaa sen jäsenten jaettu

²⁹³ Bataille 1998, 156

²⁹⁴ Bataille OC IX, 131; Arppe 1995, 115

²⁹⁵ Nancy 2004, 109-119

²⁹⁶ Nancy 2004, 13-16

²⁹⁷ Nancy 2004, 119-138

kuolevaisuus. ”Immanentististen” poliittisten pyrkimysten totuus on myös kuolemassa, mutta niiden tapauksessa kyse on reaalisesta kuolemasta, jokaisen kuolemista äärettömän immanenssin hyväksi: täydellistynyt ihminen on kuollut ihminen. Yhteisölle bataillelaisessa hengessä kuolema sen sijaan edustaa ”äärellisyyden hallitsematonta ylettömyyttä”²⁹⁸, jaetun kuoleman, ja sen myötä myös immanenssin, mahdottomuutta. Tämän kautta todellinen yhteisö siis olettaa oman mahdottomuutensa ja näyttäytyy tuona mahdottomuutena. Tämän vuoksi yhteisö ei voi olla sulautumisen projekti, eikä ylipäättään millään tavoin tuotannollinen tai päämääräkuinen, vaan sen sijaan toimeton tai tekemätön (*désœuvrée*), tuotoksen tai teoksen vastakohta tai sen poissaolo²⁹⁹. Myytin katkos ja poissaolo tarkoittaa myös yhteisön poissaoloa, ja tunnistaessaan myytin poissaolon Bataille soi muodon myös yhteisöttömälle yhteisölle³⁰⁰.

Singulaarisuudessa on kyse olemisen äärellisyydestä. Nancy esittää, että singulaarisuus ei ole koskaan itseriittoista, vaan oleminen on aina suhteessa toiseen, se on jotain, mitä jaetaan. Singulaarinen olio kokee siis tarpeen äärellisyytensä jakamiselle. Bataillelle pyhä on ”intohimojen kuohunta”, ja Nancyn mukaan tämä tarkoittaa singulaarisuuden jakamisen intohimoa. Nancyn tulkinnassa pyhässä on siis kyse tästä singulaarisuuden jakamisen kokemuksesta, toiselle alttiiksi asettumisesta. Kommunikaation lähtökohta on toisen kuolevaisuudessa, mutta toisen kuolemassa ei ole mitään tunnustettavaa: kuten Bataille on painottanut (ja myös Heidegger huomauttanut), loppujen lopuksi ihminen on kyvytön tunnistamaan oman kuolemansa toisessa. Siksi yhteisössä ei tunnusteta toisen kuolevaisuutta itsessään, minän ja toisen vertaisuutta kuolevaisina, vaan tunnustus koskee juuri tämän tunnustuksen turhuutta.³⁰¹

Nancy kuuluu koulukuntaan, joka tekee selvän eron ”varhaisen” ja ”myöhäisen” Bataillen välille. Nancyn mukaan Acéphalen ja sen epäonnistumisen myötä Bataille ymmärsi, että yhteisö ei voi olla kuoleman tuotos (*une œuvre de mort*), ja että uhriväkivalta ei voi todellisuudessa paljastaa sen jäsenten äärellisyyttä, vaan se johtaa ainoastaan immanenssin äärettömyyteen. Tämän ansiosta Bataille käsitti, että alkukantaisia yhteisöjä määrittänyttä, tragedian myötä syntynyttä intiimiyyttä ei voi palauttaa, vaan yhteisön totuus on ei-minkään ja mahdottomuuden ”selkeässä

²⁹⁸ Nancy 2004, 37

²⁹⁹ Nancy 2004, 35-44; ibid 78-80; Arppe 1995, 120-122

³⁰⁰ Nancy 2004, 142-154

³⁰¹ Nancy 2004, 79-85

tietoisuudessa”³⁰². Vastauksessaan Nancyn teokseen Blanchot kuitenkin väittää, että yhteisön mahdottomuuden ajatus oli kirjattu jo Acéphalen olemassaoloon, ja Acéphalea määrittänyt uhraus tulee ymmärtää laajemmassa mielessä kuin ainoastaan väkivaltaisena rikoksena, joka olisi sinetöinyt yhteisön luonteen rikostoveruutena. Sen sijaan uhri tulee ymmärtää luopumisena tai lahjoittamisena: ”Acéphaleen sitoutuminen on itsensä luopumista ja itsensä lahjoittamista: *peruuttamatonta itsensä lahjoittamista rajattomalle luopumiselle*”³⁰³. Rajaton luopuminen vailla vastalahjaa johti Blanchot’n mukaan Acéphalen toimimattomuuteen, tuotannon ja tekojen kykenemättömyyteen, ja tämän myötä myös tappamisen mahdottomuuteen. ”Ryhmän ensimmäinen edellytys on *toiminnasta* luopuminen (vaikka se olisi kuolemantyötä), ja ryhmän olennainen aie sulkee pois kaikki aikeet”³⁰⁴. Acéphalen kutsumista epäonnistumiseksi on siis Blanchot’n mukaan harhaanjohtavaa, sillä sen luonteeseen kirjatun poissaolon myötä se määrittyi jo lähtökohtaisesti katoavaiseksi.³⁰⁵

Toimettomuuden tai tekemättömyyden (*désœuvrement*) käsite, joka Nancyn mukaan kuvaa bataillelaista yhteisöllisyyttä, on linkki, joka muodostaa aatteellisen jatkumon Bataillen ja Agambenin välille. Agambenin teosta *Tuleva yhteisö* (*La comunità che viene*, 1990) voidaankin pitää vastauksena ja jatkumona Nancyn *La Communauté désœuvrée*ssa esitetylle ajatukselle yhteisöstä jonain jatkuvasti keskeneräisenä ja ei-aktualisoituvana. Agamben kuitenkin pitää bataillelaista muotoilua ”yhteisöttömien yhteisö” ongelmallisena. Kuten on käynyt ilmi, Bataille perustaa ajatuksensa yhteisöstä jaetulle negatiivisuuden kokemukselle. Samalla tämän yhteisön rakenne itsessään on negatiivisuuden määrittämää: ajatus yhteisöstä on erottamattomassa suhteessa omaan mahdottomuuteensa, ja tämä *negatiivinen rakenne* on läsnä kaikissa Bataillen esittämissä yhteisön muotoiluissa³⁰⁶. Samalla tavoin kuin Bataillen pyrkimyksissä ylittää hegeliläinen metafysiikka, Agamben karsastaa Bataillen tapaa etsiä ratkaisua negatiivisuudesta ja sen kokemuksesta. Jos, kuten Bataillekin myöntää, pyhä negatiivisuus on *aina* ollut yhteisöjen perusta, Agambenin näkökulmasta on mahdotonta, että negatiivisen mallin tai pyhän pohjalta voitaisiin luoda uudenlaista yhteisöllisyyttä. Päinvastoin, tarrautuessaan negatiivisuuteen ja

³⁰² Nancy 2004, 46-50

³⁰³ Blanchot 2004, 34

³⁰⁴ Blanchot 2004, alaviite 20 s. 36

³⁰⁵ Blanchot 2004, 32-36

³⁰⁶ Agamben 1996, 90-91

uhriväkivaltaan Bataille ainoastaan uusintaa samaa kaavaa, joka Agambenin mukaan on ollut alusta alkaen kaikkien ihmisyhteisöjen perustana ja on saavuttanut hirmuisimman lakipisteensä 1900-luvun totalitaristissa valtiokokeiluissa. Tämän vuoksi Agamben kehottaa pohtimaan Benjaminin antamaa varoitusta uudesta näkökulmasta: jos Bataille, jonka Benjaminkin varmasti tiesi olevan vankka antifasisti, saattoi tietämättään työskennellä fasismin puolesta, miten kukaan meistä voi varmuudella väittää olevansa puhdas siitä, mitä Benjamin käsitti fasismiksi³⁰⁷? Agambenin mukaan ainoa ratkaisu on pyrkiä ajattelemaan samanaikaisesti sellaisen metafysiikan ja sellaisen yhteisön malleja, jotka olisivat täysin vapaita negatiivisesta perustasta, ja näin ollen myös pyhästä.

³⁰⁷ Agamben 1996, 88-89

4. Pyhä, kieli ja politiikka Agambenin ajattelussa

Kuten Camille Tarot on havainnollistanut, 1900-luvulla harjoitettu kritiikki durkheimilaista pyhän käsitystä kohtaan on yleisesti jaettavissa niihin kantoihin, jotka kritisoivat Durkheimin koulun tapaa käsittää pyhä ensisijaisesti yhteiskunnallis-institutionaalisenä ilmiönä, ja sen sijaan painottavat pyhän *subjektiivista* luonnetta (esim. Rudolf Otto ja Mircea Eliade), sekä niihin, jotka näkevät pyhän käsitteen ylipäättään virheellisenä selitysmallina sosiaalisille ilmiöille, kuten Claude Lévi-Strauss³⁰⁸. Agamben sijoittuu tässä keskustelussa selkeästi jälkimmäiseen leiriin. Käsitys pyhästä, jota Agamben tuotannossaan kritisoi, on selkeästi institutionaalinen ilmiö, jolla on hyvin vähän tekemistä esimerkiksi yksilöpsykologian tai henkilökohtaisten uskonnollisten kokemusten kanssa. Pyhä on Agambenille samaa kuin mitä se on Robertson Smithille, Durkheimille tai Maussille: erontekojen ja kieltojen järjestelmä, joka säätelee ihmisten suhdetta ympäröivään todellisuuteen ja toisiinsa. Samoin uhria käsitellessään Agambenin määritelmä perustuu suoraan siihen, jonka Hubert ja Mauss loivat jo vuonna 1899: uhri on keino, jolla pyhän ja profaanin maailman välisiä siirtymiä toteutetaan ja eroja luodaan. Näin ollen Agambenin kiinnostus pyhää kohtaan on luonteeltaan pääosin yhteiskunnallis-polittista, ja hänen pyhää koskevan analyysinsä keskiössä on kysymys juuri siitä, miten yhteisöt rakentuvat ja miten niiden sisäisiä suhteita ylläpidetään. Agambenille pyhä on kuitenkin rakenne, joka kätkee alleen jotain paljon perusteellisempaa: ihmisen metafyyssisen perusteettomuuden ja ”paljaan elämän”, jotka muodostavat kaiken metafysiikan ja politiikan perustan. Tämän vuoksi kaikki, mitä modernin antropologian ja uskontotieteen kentillä on kirjoitettu pyhästä, näyttäytyy Agambenille lähinnä väärinkäsitysten kasautumana, ja Agamben tuotannossaan siteeraakin useaan otteeseen juuri Lévi-Straussin kritiikkiä.

Agambenille pyhä on ilmiönä ensisijaisesti poliittinen, ei niinkään uskonnollinen. Koska Agambenin ajattelussa yleensä politiikka ja poliittinen filosofia on mahdoton erottaa metafysiikasta, ja näiden alueiden väliset rakenteet nähdään käytännössä identtisinä, Agambenin käsittelyssä pyhää koskevat kysymykset laajenevat väistämättömästi myös metafysiikan ja kielen luonnetta koskevan ajattelun alueille. Tämän vuoksi on tarpeellista eritellä tiettyjä Agambenin ajattelussa ilmeneviä

³⁰⁸ ks. Tarot 2009

perusteemoja, koskien esimerkiksi kieltä ja metafysiikkaa, jotta pyhän merkitys hänen filosofiassaan tulisi ymmärrettäväksi.

4.1. *Il linguaggio e la morte*: negatiivisuus ja Ääni

Ensimmäistä kertaa pyhän kysymys ilmenee Agambenin tuotannossa teoksessa *Il linguaggio e la morte* (”Kieli ja kuolema”, 1982). Tämä Agambenin varhaisteos luo pohjan useille Agambenin filosofian keskeisille kysymyksille: teoksessa ilmenevä länsimaisen metafysiikan historian kritiikki ja pyrkimys ylittää metafysiikka on perustana monille Agambenin kannanotoille poliittisen filosofian ja etiikan alueilla³⁰⁹. Teoksen keskeisin kysymys koskee sitä, mitä Agamben nimittää länsimaisen metafysiikan *negatiiviseksi perustaksi*, erityisesti sikäli kuin se ilmenee kielessä. Agambenin mukaan länsimaisen filosofian historiassa ihminen näyttäytyy *kielellisenä* ja *kuolevaisena* olentona: ihmisellä on sanottu olevan kyky sekä kieleen että kuolemaan. Agambenin mukaan sekä kieli että kuolema, sikäli kuin ne määrittävät ihmiskunnan ominta olemisen paikkaa tai tapaa eli *eetosta*, kuitenkin ilmaisevat tämän eetoksen luonteen aina negatiivisuuteen pohjautuvana tai sen läpäisemänä.

Yksi Agambenin filosofian keskeisistä teeseistä on ajatus, että kieli ei ole luonnollinen ilmiö. Ihminen poikkeaa eläimestä sikäli kuin ihmisellä ei ole omaa ääntä, joka vastaisi esimerkiksi määintää, haukuntaa tai linnunlaulua. Äänettömänä ihmisen on sen sijaan omaksuttava kieli, tultava sen sisään. Ihmisen alkuperä on siis ”puheettomuudessa”, jonka latinankielisestä nimityksestä (*infantia*) on monissa eurooppalaisissa kielissä myös juonnettu varhaiseen, kielen oppimista edeltävään lapsuuteen viittaava sana (ital. *infanzia*, engl. *infancy*). Tämä ihmisen lähtökohtainen kielettömyys aiheuttaa inhimillisessä kielessä perustavanlaatuisen jakauman kielen ja diskurssin, semioottisen ja semanttisen (struktuurialueen *langue* ja *parole*) välille. Eläimet eivät Agambenin mukaan suinkaan ole vailla kieltä, päinvastoin ne asuttavat aina jo valmiiksi kieltä, joka on jakautumatonta: ihmisen ja eläimen ero piilee siis siinä, että ihminen jakaa kielen kahtia ja liikkuu jatkuvasti tämän jakauman välillä.³¹⁰

*Il linguaggio e la morte*n pääväittäjä on, että tämän kielellisen jakauman perustana ja välittäjänä on jatkuvasti läsnäoleva lausumaton, negatiivinen elementti, joka

³⁰⁹ Mills 2008, 10

³¹⁰ Agamben 1993a, 51-52

mahdollistaa sen toiminnan. Tätä elementtiä, negatiivisuuden *sijaa*, Agamben nimittää *Ääneksi*. Äänen Agamben kirjoittaa isolla alkukirjaimella indikoidakseen sen eroavaisuutta äänestä eli luonnollisesta *phonésta*, jolla esimerkiksi eläimet ääntelevät. Äänen olemus on jotain välissä-olevaa: Ääni muodostuu alkuperäisen äänen poistamisen kautta, ja sen on siis jotain, joka ei enää ole ääntä mutta ei vielä ole merkitystä³¹¹. Ääni siis tuottaa tai *artikuloi*, sanan etymologisessa mielessä (lat. *articulus*: nivel, taitekohta), äänen ja merkityksen, kielen ja puheen välisen jaon, ja tätä kautta myös luonnon ja kulttuurin, eläimen ja ihmisen välisen jaon³¹².

Il linguaggio e la morte on pitkälti Heideggerin ja Hegelin ajatteluun keskittyvä tutkielma siitä, miten molempien näiden ajattelijoiden filosofia on riippuvainen ajatuksesta lausumattomasta Äänestä, joka toimii kielen ja diskurssin välisenä muuttujana. Analysoimalla demonstratiivisten proadverbi *dan* ja pronomini *diesen* käyttöä Heideggerin ja Hegelin ajattelussa Agamben päätyy väittämään, että Äänen sija kielessä on juuri tämänkaltaisissa demonstratiivisissa, deiktisissä ilmaisuissa, joiden viittauskohteena ei ole mikään tietty objekti, vaan puhehetki ja sen luoma konteksti. Agamben viittaa Émile Benvenisten ja Roman Jakobsonin kielitieteellisiin teorioihin, joiden mukaan näiden Jakobsonin ”muuttujiksi” nimittämien ilmaisujen tehtävä kielessä on juuri *languen* ja *parolen*, abstraktin merkkien järjestelmän ja puhutun kielen välisen siirtymän mahdollistaminen. Ennen kuin ne liitetään tiettyyn objektiin, muuttujat viittaavat Agambenin mukaan yksinkertaisesti siihen, että kieli tapahtuu³¹³. Agambenin mukaan puhuttu kieli edellyttää aina kielen itsensä olemassaolon ja sen tapahtumisen: kieli siis edellyttää aina itsensä³¹⁴. Näin ollen äänen lausumattomuus ei ole mitään kielen ulkopuolista, vaan se, minkä kieli jättää lausumatta, on asian lausuttavuus itsessään, kielen tapahtuminen, joka on kielen edellytys mutta jota kieli itse ei voi ilmaista³¹⁵. Ääni ei siis itsessään ilmaise mitään merkityksellistä propositiota, vaan ilmentää *puhdasta kielen tapahtumista*, joka on Agambenin mukaan ainoa konteksti, jossa signifikaatio on ylipäätään mahdollista³¹⁶.

³¹¹ Agamben 2006, 35

³¹² Agamben 2006, 85-86

³¹³ Agamben 2006, 19-25

³¹⁴ Agamben 2001, 49

³¹⁵ Agamben 1999, 32-33

³¹⁶ Agamben 2006, 25

Sikäli kuin kielen perustana on siis lausumaton Ääni, kieli on Agambenin mukaan jaettu aina kahdelle tasolle: Äänen paljastamaan puhtaaseen kielen tapahtumaan itsessään, ja diskursiiviseen kieleen, jonka tapahtumapaikkana puhdas kieli toimii. Agamben väittää, että koko länsimaisen metafysiikan historia on riippuvainen tästä rakenteesta. Agambenin mukaan ajatus ”puhtaasta kielen tapahtumisesta” on oikeastaan täysin yhteneväinen filosofisen *olemisen* käsitteen kanssa (ennen kaikkea heideggerilaisessa mielessä) sikäli kuin kyse on siitä, joka oletetaan aina läsnäolevaksi ennen minkään merkityksellisen, deskriptiivisen väitteen ilmaisua. Koko ajatus transsendentista perustuu tähän kaksoisrakenteeseen, mahdollisuuteen erottaa puhdas kieli siitä, mitä kielen kautta pyritään ilmaisemaan³¹⁷. Äänen rakenne on Agambenille kaksinkertaisen negatiivisuuden määrittämää. Ensinnäkin Ääni voidaan identifioida ainoastaan jonain poissaolevana tai poistettuna, joka viittaa irrottautumiseen alkuperäisestä *phonésta*. Tämän lisäksi Ääntä on mahdoton ilmaista tai lausua diskursiivisessa kielessä. Jos kieli olisi luonteeltaan samanlaista kuin eläinten ääntehtäminen, ihminen ei koskaan voisi kokea kieltä itsessään, tai olemista siinä mielessä kuin esimerkiksi Hegel tai Heidegger sen ymmärtävät. Lausumaton Ääni mahdollistaa sen, että ihminen kokee kielen tapahtumisen ja perustaa siihen olemisen ja olion välisen eron. Tämän vuoksi myös metafysiikka on loppujen lopuksi välttämättä negatiivisuuden määrittämää: ”(t)he mythogeme of the Voice is, thus, the original mythogeme of metaphysics; but inasmuch as the Voice is also the originary place of negativity, negativity is inseparable from metaphysics”.³¹⁸

Puhuessaan kielen, ja inhimillisen olemisen tai eetoksen, *negatiivisesta perustasta* Agamben siis viittaa juuri tähän rakenteeseen, joka määrittää hänen ajattelussaan kaikkia mahdollisia olemassaolevia järjestelmiä tai rakenteita, oli kyse sitten kielestä, metafysiikasta, uskonnosta tai politiikasta: minkä tahansa positiivisen järjestyksen olemassaolo vaatii poissuljetun elementin, jonka kautta se määrittää itsensä, mutta tämä poissuljettu elementti kuitenkin kirjataan osaksi samaa järjestystä nimenomaan poissuljettuisuudessaan³¹⁹. Tästä seuraa myös se, että Agambenin käsitys kielen luonteesta on erottamaton hänen poliittisesta teoriastaan, sillä kielessä ja poliittisessa vallassa toimivat mekanismit ovat Agambenin mukaan keskenään analogisia ja

³¹⁷ Agamben 2006, 25-26

³¹⁸ Agamben 2006, 84-85

³¹⁹ Prozorov 2014, 62

symbioottisia³²⁰. Täten vaikka *Il linguaggio e la morte* käsitteleeikin enimmäkseen kieltä ja metafysiikkaa, siitä on kuitenkin juonnettavissa kiteytetyssä muodossa myös koko Agambenin poliittisen filosofian projekti.

Äänellä ja kuolemalla on Agambenin mukaan yhteneväinen rakenne ja ne ovat metafyyysiseltä kannalta erottamattomia. Hegelin tapa samaistaa negatiivisuus ja kuolema toisiinsa, ja täten nähdä kuoleman ajatus kielen perustana, on tästä malliesimerkki. "To experience death as death signifies, in fact, to experience the removal of the voice and the appearance, in its place, of another Voice (...) which constitutes the originary *negative* foundation of the human word"³²¹. Jokainen inhimillinen kokemus on kuoleman välittämää, ja tämän vuoksi ihmisen kuolevaisuus, hänen tietoisuutensa kuolevaisuudesta, on erilaista kuin eläimen. Kuten Prozorov huomauttaa, tämän vuoksi ei ole myöskään yllättävää että (Bataillen tavoin) Agamben näkee kuoleman keskeisenä elementtinä ihmisyhteisöjen muodostumisessa³²². Agamben päätyykin käsittelemään uhrausta ja pyhää juuri kielen "sanoinkuvaamatonta" elementtiä koskevan analyysin kautta, sikäli kuin se ilmenee Hegelin tuotannossa kummittelevan "mysterikultin" ajatuksessa.

4.2. Hegel ja Eleusiin mysteerit

*Il linguaggio e la morte*n alkupuolella Agamben tarjoaa analyysin runosta, jonka nuori Hegel kirjoitti vuonna 1796 ja omisti ystävälleen Hölderlinille. Nimensä *Eleusis* mukaisesti runo kuvaa Eleusiin mysteerejä, eli Demeterin ja Persefonen kultin initiaatoriihtejä antiikin Kreikassa. Agambenin argumentin kannalta keskeistä runossa on, että mysteerin keskiössä on jokin sanoinkuvaamaton, jonka syvyyttä ei voi kommunikoida millään tapaa. Tämän lisäksi, kuten mysteerikulteille on ominaista, noviisia velvoittaa "viisas laki", joka kieltää häntä paljastamasta muille näkemäänsä tai kokemaansa ja sen sijaan varjelemaan sitä "sydämensä intiimissä pyhäkössä"³²³. Agambenin mukaan ei ole vähäpätöinen seikka että Hegel, dialektiikan ja *logoksen* filosofi, kuvaa tässä kontekstissa itseään sanoinkuvaamattoman tai kielen tuolla puolen olevan vartijana. Asia on painava myös sikäli kuin sanoinkuvaamaton (*das*

³²⁰ Tämä ei tietenkään ole täysin ongelmatonta: esimerkiksi Mills huomauttaa, että verrannollisuuden ja identtisuuden välisellä erolla on ongelmallinen taipumus hämärtä Agambenin tuotannossa (Mills 2008, 16).

³²¹ Agamben 2006, 86

³²² Prozorov 2014, 67

³²³ Hegel 1995, 50-51; Agamben 2006, 9-10

Unaussprechliche) muodosti olennaisen kysymyksen Hegelin varhaistuotannossa. Agamben huomauttaa, että kyseessä ei myöskään ole ainoa tai viimeinen kerta kun Eleusiin mysteerit ilmenevät Hegelin tuotannossa. *Hengen fenomenologiassa* Hegel nimittäin viittaa niihin uudelleen. Kyseessä on ohimenevä huomautus, joka on Agambenille kuitenkin valtavan olennainen.³²⁴

Agambenin tulkinnan kannalta olennainen katkelma liittyy jo Bataillen yhteydessä käsiteltyyn *Hengen fenomenologiassa* ilmenevään käsitykseen aistivarmuudesta. Kuten aiemmin todettiin, Hegelin filosofiassa kielen perusta on negatiivisuudessa: kielessä objektin annettu oleminen negeerataan käsitteellisen ymmärryksen hyväksi. Ymmärrys ei siis koskaan ole välitöntä, vaan se sisältää aina negatiivisuuden momentin. Hegelin näkökulmasta totuus on välttämättä käsitteellistä, ja tämän vuoksi kieli, vaikka se ei onnistukaan viittaamaan aistimelliseen objektiin itseensä, ilmaisee joka tapauksessa täydellisesti totuuden³²⁵. Tässä yhteydessä Hegel toteaa, että aistimellisten asioiden todellisuuden ja varmuuden puolestapuhujat tulisi tutustuttaa Eleusiin mysteereihin, leivän syömisen ja viinin juomisen saloihin. ”Sillä näihin mysteereihin tutustutettu ei tule kokeneeksi ainoastaan epäilyksen aistimellisia asioita kohtaan, vaan myös epätoivon; ja tulee osittain itse toteuttaneeksi niiden tyhjyyden, osittain taas näkee niiden toteuttavan sen itsestään”³²⁶.

Agamben vertaa tätä *Hengen fenomenologiassa* esitettyä näkemystä Eleusiin mysteerien olemuksesta siihen, jonka nuorempi Hegel ilmaisi vuosia aiemmin runossaan. Siinä missä aiemmin sanoinkuvaamaton vaati siihen tutustutulta vaiteliaisuutta, nyt sanoinkuvaamaton on tullut osaksi kieltä itsessään. Sanoinkuvaamaton on juuri se merkitys (*meinung*) joka jää ilmaisematta jokaisessa propositiossa, ja joka on olemukseltaan negatiivinen ja universaali. Kuten ylläoleva Hegel-sitaatti antaa ymmärtää, Eleusiin mysteerissä on kyse tämän negatiivisuuden kokemisesta: kieli vaalii sanoinkuvaamatonta juuri siinä, että sanoinkuvaamaton omaksutaan kielen ja puheen sisäiseksi negatiiviseksi elementiksi. Näin ollen kieli sisältää aina myös ulkopuolensa, ja Hegelin filosofiassa ”sanoinkuvaamaton tulee ilmaistuksi kaikessa puheessa”.³²⁷ Kuten Hegelkin itse asian ilmaisee, kieli on

³²⁴ Agamben 2006, 9-10

³²⁵ Agamben 2006, 10-12

³²⁶ Hegel 1952, 87

³²⁷ Agamben 2006, 12-14

”täydellinen elementti, jossa sisäisyys on yhtä lailla ulkoista kuin ulkoisuuskin sisäistä”³²⁸. Agambenin mukaan mystiikka ja tieto eivät siis ole toistensa vastakohtia, päinvastoin mystiikka, ”sanoinkuvaamaton” ja pyhä on itse tiedon ja kielen ehto.

4.3. Uhri, väkivalta ja ihmisen perusteettomuus

Jos mysteeri on todella näin keskeinen osa *Hengen fenomenologiaa* ja länsimaista metafysiikkaa yleisesti, miten ”sanoinkuvaamattoman uhrauksellisen viisauden” ja filosofian negatiivisen pohjan välillä vallitseva suhde tulisi ymmärtää? Agambenin mukaan vastaus löytyy uhrin olemuksesta. Agamben väittää, että uhraus on sosiaalinen käytäntö, jossa heijastuu ihmisen ja filosofian perimmäinen negatiivinen perusta. ”The fact that man, the animal possessing language, is, as such, ungrounded, the fact that he has no foundation except in his own action (in his own ”violence”), is such an ancient truth that it constitutes the basis for the oldest religious practice of humanity: sacrifice”³²⁹. Määrittäessään uhrausta Agamben on sangen uskollinen klassisen sosiologian ja erityisesti Hubertin ja Maussin määritelmille: uhraus on jonkin asian irrottamista maallisen tai profaanin piiristä ja sen siirtämistä pyhän alueelle, jossa sitä määrittävät uudenlaiset säädökset. Pyhällä ei sinänsä ole mitään määrättyä sisältöä: kuten Agamben toteaa, se on käsitteenä epämääräinen ja kehämäinen.³³⁰

At the center of sacrifice is simply a determinate action that, as such, is separated and marked by exclusion; in this way it becomes *sacer* and is invested with a series of prohibitions and ritual prescriptives. Forbidden action, marked by sacredness, is not, however, simply excluded; rather it is now only accessible for certain people and according to determinate rules.³³¹

Uhraus näyttäytyy Agambenille pyrkimyksenä ”parantaa” ihmisyyden negatiivinen perusta eräänlaisen ritualisoidun väkivallan kautta. Agambenin mukaan uhraus on yhteisöjen määrittävä teko: jos uhrauksen tarkoitus on erottaa toisistaan pyhä ja profaani, se samalla määrittää yhteisön sisäpuolen sen kautta, mikä siitä on eristetty. Tämä luo Agambenin mukaan ”alkuperän fiktion”, joka perustaa yhteisön ja luo oikeutuksen yhteisön ja lain olemassaololle, vaikka näiden instituutioiden todellinen olemus on kuitenkin alati vailla perustaa. Tämän myötä uhraus määrittää inhimillistä

³²⁸ Hegel 1952, 505

³²⁹ Agamben 2006, 105

³³⁰ Agamben 2006, 104-105

³³¹ Agamben 2006, 105)

toimintaa kokonaisuudessaan, sillä uhrauksen myytti elää jokaisessa inhimillisessä teossa, jonka perustana on ainoastaan uhrauksen piilottama perusteettomuus. Agambenin mukaan on olennaista ottaa huomioon uhrauksen väkivaltainen luonne: uhrauksessa on tosiaan usein kyse murhasta, ja tämä radikaalilla tapaa perusteeton teko tulee yhteisön lausumattomaksi perustaksi. Koska poliittisen ja laillisen auktoriteetin perusta on uhrauksessa, se on myös aina välttämättä yhteydessä väkivaltaan, ja sikäli kuin uhraus on toimenpide jonka kautta ihmisyyys itsessään tulee määritellyksi, eräänlainen epäluonnollinen väkivalta on siis Agambenin mukaan myös ihmisyyden perusta.³³²

All human action, inasmuch as it is not naturally grounded but must construct its own foundation, is, according to the sacrificial mythologeme, violent. (...) The unnaturalness of human violence (...) is a historical production of man, and as such is implicit in the very conception of the relation between nature and culture, between living being and logos, where man grounds his own humanity. *The foundation of violence is the violence of the foundation.*³³³

Tässä yhteydessä Agamben ottaa myös tietävästi ensimmäistä kertaa tuotannossaan puheeksi antiikin roomalaisessa laissa ilmenevän *homo sacerin* hahmon, joka myöhemmin muodostuu keskeiseksi osaksi hänen poliittista filosofiaansa. ”Pyhä ihminen” on joku, joka rangaistuksena vakavasta rikoksesta karkotetaan yhteisöstä ja julistetaan lainsuojattomaksi, joten hänen tappamistaan ei käsitetä rikoksena. *Homo sacer* on Agambenin uhrauksen käsitteen kannalta paradigmaattinen hahmo, sillä siinä heijastuu juuri edellä kuvailtu yhteys uhrauksellisen toimenpiteen ja poliittisen/laillisen auktoriteetin välillä. Myöhemmässä tuotannossaan, erityisesti teoksessa *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) ja sen jatko-osissa, Agamben on yksityiskohtaisemmin analysoinut tätä suhdetta poliittis-juridisen vallankäytön, *homo sacerin* hahmon (jonka Agamben näkee toistuvan läpi koko länsimaisen poliittisen historian) ja väkivallan välillä.

Samalla tavoin kuin kieli perustuu Agambenin ajattelussa erotettuun Ääneen, ihmiskulttuurit perustuvat uhraukselliseen toimenpiteeseen, jonka myötä ulkopuolelle suljettu vuorostaan muodostaa yhteisön perustan. Agambenin mukaan ihmiselämän suhde suvereeniin valtaan vastaa Äänen suhdetta kieleen. Tämä ajatus, joka on

³³² Agamben 2006, 105-106

³³³ Agamben 2006, 105-106

keskeinen teesi sekä *Homo sacerissa* että sitä edeltäneessä esseessä *Ihmisoikeuksien tuolla puolen* (1993), tulee muotoilluksi tiivistetyssä muodossaan jo *Il linguaggio e la mortessa*: ”...even the sacralization of life derives from sacrifice: from this point of view it simply abandons the naked natural life to its own violence and thus its own unspeakableness, in order to ground in them every cultural rule and all language”³³⁴. Samalla tavoin kuin Ääni mahdollistaa kielen toimimalla sen ulossuljettuna, lausumattomana elementtinä, politiikan ja lain olemassaolo on mahdollista ainoastaan jos on olemassa myös alue, jossa ne eivät päde. Tämä alue on ihmisen luonnollinen elämä, jonka suvereeni valta asettaa poikkeustilaan, jolloin siitä tulee jotain, mitä Agamben nimittää paljaaksi elämäksi (*nuda vita*): luonnolliseksi elämäksi, joka on *pyhitetty* eli erotettu lain piiristä ja hylätty väkivallan armoille. *Homo sacer* on tämän paljaan tai pyhän elämän henkilöitymä. Myös luonnollisen elämän ja paljaan elämän suhde on siis verrannollinen suhteeseen, joka vallitsee luonnollisen *phonén* ja Äänen välillä³³⁵.

Tapa, jolla pyhä on ymmärretty ihmistieteissä Robertson Smithistä alkaen on Agambenin mukaan ”mytogeemi”, jonka pohjana on vakava väärinkäsitys: pyhän uskonnollista merkitystä edeltää alkuperäinen merkitys, joka on luonteeltaan juridis-polittinen. Pyhää on Agambenin mukaan se, joka on asetettu lain järjestelmässä poikkeuksen asemaan: pyhä on jotain lain ulkopuolella olevaa, jotain mihin laki ei päde ja mitä laki ei myöskään suojele. Tämä suvereenin asettaman lain poikkeus on Agambenin mukaan määrittänyt länsimaisen politiikan historiaa alusta alkaen, ja meidän aikanamme se on saavuttanut kriisipisteen, josta vapautuminen edellyttäisi Agambenin mukaan pyhän ja vallan välisen dynamiikan katkaisemista.

4.4. Nihilismi ja biopolitiikka

Modernia aikakautta määrittää Agambenin mukaan tilanne, jossa vallitsee ”kaikkien asioiden absoluuttinen sanottavissa-oleminen”³³⁶: tämän Agamben käsittää nihilismin olemukseksi. Agamben määrittää nihilismin tilanteena, jossa negatiivisuuden metafysiikka on sekoittunut erottamattomalla tavalla osaksi etiikkaa. Etiikan Agamben taas käsittää kreikkalaisen *ethoksen* kautta ihmisen omimmaksi

³³⁴ Agamben 2006, 106

³³⁵ Prozorov 2014, 93

³³⁶ Agamben 2006, 92

tavaksi olla maailmassa³³⁷. Heideggerin tavoin Agamben näkee, että nihilismi on ollut alati läsnä metafysiikan (ja Agambenin mukaan myös politiikan) rakenteissa. Ihmisen *ethos* on näin ollen aina ollut negatiivisuuden ja jakautuneisuuden määrittämää, mutta modernilla aikakaudella tämä metafysiikan ja etiikan sekoittuminen on saavuttanut kulminaatiopisteensä. Tarkemmin ilmaistuna nihilismissä on kyse siitä, että ihmiskunnan kielen ja kulttuurin negatiivinen perusta on vihdoinkin tullut esille. Tämän myötä Agambenin mukaan on ensimmäistä kertaa tullut mahdolliseksi nähdä, että ihminen on olentona vailla todellista, ominaista olemusta, perustaa tai *essentiaa*³³⁸. Tämän lisäksi ensimmäistä kertaa ihmiskunnan historiassa on nyt mahdollista kokea itse kieli, tosiasia että puhutaan, ”joka merkitsemättä mitään merkitsee itse merkitystä”³³⁹,

...löydämme itsemme lopultakin yksin sanojemme parista, ensimmäistä kertaa yksin kielen kanssa, jokaisen seuraavan perustan hylkääminä. Tämä on se kopernikaaninen kumous, jonka aikamme ajattelu perii nihilismilta: olemme ensimmäisiä ihmisiä, jotka ovat tulleet täysin tietoisiksi kielestä. Sen, mitä aikaisemmat sukupolvet ovat ajatelleet Jumalaksi, olevaksi, hengeksi, tiedostamattomaksi, me näemme ensimmäistä kertaa kirkkaasti sinä mitä ne ovat: kielen nimiä.³⁴⁰

Tämä uusi mahdollisuus kielen kokemiselle näyttäytyy Agambenille äärimmäisen vaarallisena tilanteena. Samalla tavoin kuin Heidegger näki, että nihilismissä puhdas oleminen tulkitaan ei-miksikään, Agambenin mukaan on olemassa vaara, että tämä puhtaan kielen paljastuminen muuntuu yksinkertaiseksi ei-minkään paljastumiseksi: ”kielen lopullinen paljastuminen tulkitaan (...) siten, että ei ole mitään paljastettavaa ja että kielen totuus on se, että kieli paljastaa jokaisen asian olemattomuuden”³⁴¹. Tämä puhdas ei-mikään muodostaisi näin ollen lopullisen ja ylittämättömän negatiivisen perustan inhimilliselle olemassaololle. ”(T)ämä tuhoisa *experimentum linguae* (...) katkaisee ja tyhjentää kaikki planeetan perinteet ja uskomukset, ideologiat ja uskonnot, identiteetit ja yhteisöt”³⁴². Nihilismin myötä on käynyt ilmi, että ihmisyyden perustana on tosiaan pelkkä tyhjiys, ja ihminen on vailla mitään ominta tehtävää maailmassa. Tämän ansiosta myös ajatus, että ihmiskunnalla ja

³³⁷ Agamben 2006, xiii

³³⁸ Agamben 1995, 46

³³⁹ Agamben 2001, 59

³⁴⁰ Agamben 2001, 55

³⁴¹ Agamben 2001, 55

³⁴² Agamben 1995, 76; Prozorov 2014, 64

kansakunnilla olisi toteutettavaan jonkinlaisia historiallisia tehtäviä, joihin niiden tulisi sitoutua, on menettänyt uskottavuutensa, ja sen myötä myös valtiovalta ja kansallisvaltiot ovat menettäneet kyvyn perustella olemassaoloaan³⁴³.

Tässä mielessä myös Agamben suhtautuu vakavissaan kojèvelaiseen historian lopun ajatukseen: nihilismi edustaa historian loppunäytöstä, jossa taide, uskonto, filosofia ja kaikki muutkin kansakuntien poliittis-historiallisen muodon osatekijät ovat menettäneet merkityksensä ja taantuneet pelkiksi spektaakkeleiksi. Tästä huolimatta valtiovalta on kuitenkin tähän asti onnistunut jatkamaan olemassaoloaan maan päällä. Agamben väittää, että ainoa asia, joka meidän aikanamme voi enää toimia valtiollisen suvereniteetin ja kansallisvaltion perustana ja oikeutuksena on ihmisen paljas, luonnollinen elämä. Kojèven mukaan ihmisyyys oli negatiivisuuden määrittämää. Negatiivisuuden katoaminen historian lopun myötä tarkoitti Kojèvelle myös ihmiskunnan loppua, ja ihmiskunnan olemus jälkihistoriallisessa maailmassa muistuttaa enemmänkin eläinten elämää. Agambenin mukaan negatiivisuus ei kuitenkaan ole kadonnut minnekään, päinvastoin se vallitsee nyt absoluuttisessa muodossaan, mutta ihmiskunnan eläimellistyminen ilmenee siinä, miten meidän aikanamme ihmiskunnan biologisen olemuksen ylläpidosta ja huolehtimisesta on tullut valtiovallan ainoa vakavastiotettava poliittinen tehtävä.³⁴⁴

Agambenin kuvaama ilmiö vastaa sitä, mitä Michel Foucault kutsui *biopolitiikaksi*. *Seksuaalisuuden historia* -teossarjassa ja viimeisinä elinvuosinaan Collège de France'ssa pidetyillä luennoillaan Foucault pyrki määrittämään omasta mielestään moderniudelle ominaisia uusia poliittisen vallankäytön muotoja. Foucault'n analyysin mukaan modernia aikakautta määrittää kehityskaari, jonka myötä perinteiset julkisen ja yksityisen elämän väliset rajat ovat hälventyneet, kun valtioiden hallintatekniikat ja poliittiset strategiat ovat alkaneet kohdistua entistä enemmän luonnolliseen elämään ja kansalaisten eläviin ruumiisiin itsessään³⁴⁵. Tässä yhteydessä Foucault viittaa Aristoteleen käsitykseen ihmisenä ”poliittisena eläimenä”:

³⁴³ Agamben 1995, 76; Agamben 2004, 76-77

³⁴⁴ Agamben 2004, 76-77

³⁴⁵ Agamben 1998, 3

Vuosituhausien ajan ihminen oli sellainen kuin hän oli Aristoteleelle: elävä eläin, jolla on lisäksi poliittisen olemassaolon kyky. Moderni ihminen on eläin, jonka elämän hänen politiikkansa elävänä oliona asettaa kyseenalaiseksi.³⁴⁶

Agamben esittää, että antiikin kreikkalaisilla ei ollut yksittäistä, yhtenäistä käsitettä joka vastaisi sitä, mitä me nimitämme ”elämäksi”. Heidän käsityksensä elämästä jakautui kahteen luokkaan, joihin viitattiin omilla, erillisillä käsitteillään: *zoe*, joka viittasi kaikille luomakunnan olennoille yhteiseen yksinkertaiseen elämisen faktaan vailla ominaisuuksia, sekä *bios*, joka vuorostaan merkitsi määriteltyä, olennotta tai yhteisölle ominaista elämisen tapaa tai muotoa. Kun Aristoteles kuuluisasti määrittelee ihmisen termillä *politikon zoon*, hän viittaa ihmisen poliittiseen kapasiteettiin nimenomaan erikseen tämän *zoonista*. Antiikin aikakautena ihmisen *zoon* oli tarkoin määritelty politiikan ja yhteisöön alueen ulkopuolelle, ja näin ollen eristetty siitä ja suljettu yksityisen elämän ja kodin (*oikos*) piiriin.³⁴⁷

Yllä lainattu Foucault-sitaatti antaa ymmärtää, että biopolitiikassa olisi kyse orgaanisen elämän, *zoen*, asettamisesta politiikan keskipisteeseen ja sen määrittämisestä valtiollisen politiikan vallankäytön ja huolenpidon ensisijaiseksi kohteeksi. Foucault’n mukaan kyseessä on nimenomaan uusi, modernille aikakaudelle ominainen ilmiö. Tässä Agambenin analyysi kuitenkin poikkeaa Foucault’sta: Agambenin mukaan luonnollinen elämä on aina ollut kätkeytynä läsnä poliittisen vallan järjestelmässä. Modernissa biovallan aikakaudessa on kyse pikemminkin siitä, että *bios* ja *zoe*, *poliksen* sisä- ja ulkopuoli, ovat sekoittuneet toisiinsa ja ajautuneet peruuttamattomaan epäselvyyden tilaan. Tämän myötä Agambenin myös länsimaisen politiikan kätkeyty perusta, paljas elämä, on tullut ilmi.³⁴⁸

4.5. Suvereeni poikkeus

Agambenin käsitys poliittisen vallan luonteesta pohjautuu vahvasti Carl Schmittin käsitykseen valtiollisesta suvereeniudesta. Schmittin mukaan suvereeniutta määrittää valta julistaa poikkeustila, toisin sanoen valta päättää lain voimassaolosta ja siitä, milloin laki ei päde jossain määrätyssä tapauksessa. Tämä asettaa suvereenin paradoksaalisella tavalla asemaan, joka sijaitsee sekä lain sisä- että ulkopuolella: suvereeni on lain henkilöitymä, joka laillisesti asettaa itsensä lain ulkopuolelle ja jolla

³⁴⁶ Foucault 1998, 102

³⁴⁷ Agamben 1998, 2-3

³⁴⁸ Agamben 1998, 3-5

on laillinen valta julistaa laki pätemättömäksi. Suvereeniuden toimintamekanismi perustuu siis *poikkeukseen*: lain sisältö määräytyy sen mukaan, minkä se sulkee ulkopuolelleen. Kyse ei ole kuitenkaan yksinkertaisesti sisä- ja ulkopuolen määrittämisestä, vaan ulossuljettu poikkeus kuitenkin on aina myös välttämättä sisällytetty järjestelmään nimenomaan poikkeuksena. Tätä tapahtumaa Agamben nimittää *sisällyttäväksi ulossulkemiseksi (esclusione inclusiva)*.³⁴⁹

...what is excluded in the exception maintains itself in relation to the rule in the form of the rule's suspension. *The rule applies to the exception in no longer applying, in withdrawing from it.* The state of exception is thus not the chaos that precedes order but rather the situation that results from its suspension. In this sense, the exception is truly, according to its etymological root, *taken outside (ex-capere)*, and not simply excluded.³⁵⁰

Agamben yhdistää poikkeuksen Nancyn käsitykseen pannasta (*ban*), johon sisältyy sekä poissulkemisen että suvereenin ilmoituksen kaksoismerkitys. Suvereenin suhde poikkeukseen määrittyy pannaan julistamisen kautta. Pannaan julistettu ei ole yksinkertaisesti suljettu lain ulkopuolelle, vaan hän tulee *lain edessä hylätyksi*: ranskan sana *abandonné*, hylätty, palautuu Nancyn mukaan etymologisesti pannan käsitteeseen. Toisin sanoen, pannaan julistettu asetetaan juridisen järjestyksen sisä- ja ulkopuolen väliselle kynnykselle, mutta varsinaisesti hän ei lukeudu kumpaankaan.

Elementti, jonka länsimainen politiikka on antiikin aikakaudelta lähtien tällä tavoin sisällyttänyt itseensä ulossulkemisen kautta, on se, johon jo aiemmin on viitattu nimellä *paljas elämä*. Käsitteenä ”paljas elämä” on lainattu Walter Benjaminilta: esseessään *Zur Kritik der Gewalt* (1921) Benjamin käyttää ilmaisua *bloßes Leben* kuvatakseen lain ja väkivallan välisen suhteen kantajaa³⁵¹. Paljas elämä ei ole synonyyminen *zoen* kanssa, vaan kyse on elämästä, joka on edellä kuvaillulla tavalla viety lain ulkopuolelle, tullut lain hylkäämäksi ja näin ollen asetettu välitilaan *biosin* ja *zoen* rajalla³⁵². Voisi sanoa, että paljas elämä on *zoen* politisoitu muoto³⁵³. Paljaan elämän subjekti on lainsuojaton: laki ei suojaa häntä, ja kuka tahansa voi tappaa hänet kärsimättä rangaistusta. Paljas elämä vertautuu ihmissuteen, olentoon, joka elää rajatilassa ihmisen ja eläimen, kaupungin ja luonnon välillä (Agamben huomauttaakin, että muinaisissa germaanisissa ja anglosaksisissa kulttuureissa lainsuojatonta

³⁴⁹ Agamben 1998, 15-22

³⁵⁰ Agamben 1998, 17-18

³⁵¹ Agamben 1998, 65

³⁵² Mills 2008, 64

³⁵³ Agamben 1998, 183-184

määritettiin usein suteen viittavilla käsitteillä kuten *wargus* ja *wulfesheud*). Lainsuojattoman elämä ei ole, toisin kuin villieläimen, täysin luonnon omaa (toisin sanoen *zoen* piirin lukeutuvaa) ja vailla suhdetta lakiin ja kaupunkiin. Sen sijaan lainsuojattoman paljas elämä on elämää, jolta on riistetty sen poliittinen ulottuvuus. Lainsuojaton ei voi elää ihmisten yhteisössä, mutta joutuessaan välttelemään sitä kuoleman uhalla on kuitenkin kahlittu suhteeseen sen kanssa³⁵⁴.

Suvereenin ja paljaan elämän välillä vallitsee symmetria, joka perustuu molempien poikkeukselliseen asemaan suhteessa lakiin: molemmat asuttavat epämääräistä ja paradoksaalista tilaa lain sisä- ja ulkopuolen välissä. Foucault'n mukaan suvereeniutta on perinteisesti määrittänyt valta päättää elämästä ja kuolemasta³⁵⁵. Agambenin mukaan tämä johtaa siihen, että suvereenille jokainen kansalainen on potentiaalisesti paljasta elämää, ja vastaavasti paljasta elämää kohtaan kaikilla kansalaisilla on suvereenin oikeudet³⁵⁶. Agamben paikantaa ensimmäisen muotoilun suvereenista elämän ja kuoleman päätösvallasta, ja näin ollen myös paljaasta elämästä, antiikin Rooman laissa esiintyvään käsitteeseen *vitae necisque potestas*. Kyseessä on myös ainoa kohta roomalaisessa laissa, jossa elämän käsitteeseen ylipäätään viitataan suoraan. Tässä muotoilussa ei ole kuitenkaan kyse valtionpäämiehen valtaoikeuksista, vaan perheyhteisön pään (*pater*) rajoittamattomista oikeuksista suhteessa poikiinsa. Tämä valtasuhde, joka koskee jokaista vapaata kansalaista, määrittää Agambenin mukaan poliittisen vallan mallia yleensä: paljas elämä, eli kuoleman uhan alla oleva elämä, on politiikan alkuperäinen perusta. Roomalaisten lainoppineiden tekstejä analysoimalla Agamben osoittaa, kuinka suvereenin valtaoikeuksien voidaan nähdä polveutuvan tästä isälle suodusta oikeudesta tappaa poikansa: suvereenin valta on yhtä kuin *vitae necisque potestasin* suoma oikeus, ainoastaan laajennettuna koskemaan kaikkia kansalaisia³⁵⁷.

Myös Hobbesin käsitys luonnontilasta tulee Agambenin mukaan ymmärtää juuri paljaan elämän käsitteen valossa. Luonnontila ei ole kuvaus mistään historiallisesta tilanteesta, vaan poliittisen yhteisön ominaisperiaate, joka ilmenee yhteiskuntasopimuksen tyhjäksi tekemisen hetkellä. ”Luonnontila” on siis nimityksenä harhaanjohtava, sillä luonnollisen elämän eli *zoen* sijaan se viittaa todellisuudessa

³⁵⁴ Agamben 1998, 104-105

³⁵⁵ Agamben 1998, 87

³⁵⁶ Agamben 1998, 84-85

³⁵⁷ Agamben 1998, 87-89

yksinomaan *poikkeustilaan*, ja Hobbesin kuuluisa toteamus, että ”ihminen on ihmiselle susi” kuvaa näin ollen tilannetta, jossa kaikki ovat paljasta elämää suhteessa toisiinsa. Kun Hobbes vetoaa tähän tilanteeseen poliittisen suvereeniuden teoriansa perustana, Agambenin mukaan on jälleen ilmeistä, miten paljas elämä on aina ollut läsnä länsimaisen politiikan edellytyksenä. Agambenin mukaan mitään alkuperäistä ”luonnontilaa” ei siis ole koskaan ollutkaan, vaan politiikka on ollut biopolitiikkaa alusta alkaen.³⁵⁸

Kuten jo aiemmin kävi ilmi, Agamben näkee, että suvereenin poikkeuksen ja kielen luonne ovat ilmiöinä analogisia: ihmisen kielessä-oleminen on rakenteeltaan täysin samanlainen kuin suvereenin suhde lakiin. Sekä kieli että suvereeni valta perustuvat poissuljettuun elementtiin (kielen tapauksessa Ääni, suvereenin tapauksessa paljas elämä), jotka sisällytetään järjestykseen ulossuljettuna poikkeuksena. Samalla tavoin kuin sanoinkuvaamaton on osa kieltä ja näin ollen kieli sisällyttää itseensä myös ulkopuolensa, suvereeni voi paradoksaalisesti asettaa itsensä lain ulkopuolelle ja samalla todeta että lain ulkopuolta ei ole.³⁵⁹

Jos Aristoteleen mukaan poliittinen yhteisö on ”syntynyt itse elämän turvaamista varten, mutta (...) on olemassa hyvää elämää varten”³⁶⁰, tämän ”hyvän elämän” (*euzen*), toisin sanoen politiikan, mahdollisuus on Agambenin mukaan riippuvainen kyvystä jäsentää poliittisen elämän muoto paljaan elämän eristämisen (ja samalla sisällyttämisen) kautta. ”Not simple natural life, but life exposed to death (bare life or sacred life) is the originary political element”³⁶¹. Paljas elämä tätä kautta asettuu *poliksen* ja *oikoksen* väliseksi rajakäsitteeksi, jonka kautta näiden kahden alueen ero määrittyy. Koska paljas elämä on suvereenin vallan perusta, on jossain määrin perusteltua väittää, että biopoliittisen ruumiin tuottaminen on ollut alusta alkaen valtiovallan tarkoitus. Modernissa aikakaudessa ei siis Agambenin mukaan ole kyse niinkään uudesta vallanmuodosta, vaan suvereenin poikkeuksen mekaniikan ennennäkemättömästä kiihtymisestä³⁶².

³⁵⁸ Agamben 1998, 105-106

³⁵⁹ Agamben 1998, 7-8; *ibid*, 20-22

³⁶⁰ Aristoteles 1999, 9 (1252b)

³⁶¹ Agamben 1998, 88

³⁶² Agamben 1998, 5-7

Historian käsitteestä -esseessään Benjamin toteaa, että ”(a)listettujen traditio opettaa meille sen, että ”poikkeustila”, jossa elämme, on sääntö”. Agambenin mukaan biopolitiikassa on kyse juuri tästä: biopolitiikan aikakaudella sääntö ja poikkeus, *bios* ja *zoe*, laki ja elämä, ovat peruuttamattomasti sekoittuneet toisiinsa *jatkuvan poikkeustilan* muodossa³⁶³. Lailla ei ole enää määriteltävää sisä -ja ulkopuolta, vaan lain sisältö itse on tullut siksi, minkä se on rajannut ulkopuolelleen. Laki on nimellisesti voimassa, mutta vailla olennaista sisältöä tai merkitystä³⁶⁴. Teoksessa *Lo stato di eccezione* (2003) Agamben väittää, että modernia aikakautta määrittää alati voimistuva suvereenin vallan mekaniikan kriisi, joka ilmenee lain ja poikkeustilan välisen rajan hämärtymisenä. Tämän myötä länsimaisissa demokratioissa ollaan siirtymässä tilanteeseen, jossa poikkeustilasta on tullut vakituinen ja jatkuvasti käytössä oleva hallinnon tekniikka. Agambenin mukaan tämä ei tarkoita yhtään vähempää kuin sitä, että modernin valtiojärjestyksen kehityksen myötä jokaisen kansalaisen poliittisen statuksen voidaan nähdä redusoituvan asteittain paljaan elämän asemaan³⁶⁵. Kun valtio on kyvytön löytämään vallalleen oikeutusta, se perustaa toimintansa juuri kansalaistensa biologiseen elämään.³⁶⁶

4.6. *Homo sacer*: pyhä ihminen

Paljaan elämän käsite henkilöityy Agambenin ajattelussa kuitenkin voimakkaimmin erääseen erityiseen muotoiluun lainsuojattomuudesta: antiikin roomalaisessa laissa esiintyvään *homo sacerin*, pyhän ihmisen hahmoon. *Homo sacer* on lainsuojaton, jonka tappaminen on luvallista, mutta jota ei voi uhrata jumalille. Uhraamisen käsite on sikäli olennainen, että antiikin Roomassa lainpitäjän langettama kuolemantuomio ja sen täytäntöönpano, kuten Agambenin mukaan aiemmatkin muinaiset kuolemanrangaistuksen muodot, käsitettiin uhrilahjaksi tai puhdistusriitiksi³⁶⁷. *Homo sacerin* tuomiolausuma oli kuitenkin luonteeltaan *sacratio*, pyhittäminen. Jos hyväksytään Maussin ja Hubertin teesi, että uhririitissä on kyse uhrin siirtämisestä profaanin piiristä pyhään, *homo sacerin* on oltava kelvoton uhriksi, sillä hänen käsitetään olevan jo valmiiksi pyhä: juuri tähän ilmaisu ”pyhä ihminen”

³⁶³ Agamben 1998, 9-11

³⁶⁴ Agamben 1998, 38; 50-51

³⁶⁵ Agamben 1998, 110; Mills 2008, 65

³⁶⁶ Agamben 2001, 13

³⁶⁷ Agamben 1998, 81

viittaa³⁶⁸. *Homo sacer* on siis elämää, joka muodostaa kaksinkertaisen poikkeuksen: *homo sacer* on suljettu maallisen lain suojeluksen ulkopuolelle ja hänen tappamistaan ei käsitetä murhana, mutta samalla häntä ei myöskään luovuteta jumalallisen lain piiriin, joka määrittäisi hänen tappamisensa joko uhriksi tai pyhänhäväistykseksi³⁶⁹.

Tämä asetelma on suoraan verrannollinen suvereenin hahmoon: myös suvereeni on historiallisesti käsitetty ”pyhänä” ja hänen valtaoikeutensa jumalallisesti oikeutettuina, ja tämän vuoksi hänelle on myös suotu erikoinen juridinen status. Suvereenin tappaminen on historiallisesti käsitetty erittäin vakavaksi rikokseksi, jolle on oma nimikkeensä. Samoin kuin *homo sacerin* tapauksessa, suvereenin tappamisessa on siis kyse *jostain muusta kuin murhasta*. Samaten suvereenia ei perinteisesti ole voitu haastaa oikeuteen tai syyttää tai tuomita rikoksesta: tämä pätee edelleenkin niiden nykyvaltioiden perustuslaeissa, jotka suovat valtionpäämiehelle syytesuojan³⁷⁰. Agambenille pyhä on siis yhteydessä ennen kaikkea juridiseen statukseen: pyhää on kaikki, joka muodostaa poikkeuksen suhteessa lakiin.

Agamben näkee, että juuri *homo sacerin* hahmossa kiteytyy paljaan elämän olemus. Pyhä elämä on Agambenin näkökulmasta yhtä kuin paljasta elämää: toisin sanoen, pyhyys merkitsee puhtaasti kuolemalle alttiina olemista.

...once brought back to his proper place beyond law and sacrifice, *homo sacer* presents the originary figure of life taken into the sovereign ban and preserves the memory of the originary exclusion through which the political sphere was first constituted. (...) *The sovereign sphere is the sphere in which it is permitted to kill without committing homicide and without celebrating a sacrifice, and sacred life – that is, life that may be killed but not sacrificed – is the life that has been captured in this sphere.*³⁷¹

Agambenin mukaan yksi historioitsijoiden joukko on pyrkinyt selittämään *homo sacerin* paradoksaalisen olemuksen jäänteinä aikakaudesta, jolloin pyhä ja maallinen laki eivät vielä olleet toisistaan erotettuja. Toisaalta *homo sacerin* käsitettä on pyritty selittämään antropologiasta tutun pyhän käsityksen kautta, jolloin pyhittämisen myötä tuomittu olisi käsitetty rituaalisesti pyhänä tai epäpuhtaana ja näin ollen tabuna. Agamben huomauttaa kuitenkin, että molemmat teoriat voivat selittää ainoastaan toisen

³⁶⁸ Agamben 1998, 72-73

³⁶⁹ Agamben 1998, 71-72; 82-83

³⁷⁰ Agamben 1998, 102-103

³⁷¹ Agamben 1998, 83

puolen *homo sacerin* kaksinaisesta määritelmästä: jos jumalallinen ja maallinen laki käsitetään yhteneväisenä, miksi juuri *homo saceria* ei voitu tappaa uhritoimituksen kautta? Jos taas *homo saceria* pidettiin sananmukaisesti pyhänä tai tabuna, miksi hänet voitiin tappaa ilman saastumisen tai pyhäinhäväistyksen uhkaa? Agambenin mukaan tämä paradoksaalisuus velvoittaa arvioimaan sitä tapaa, jolla pyhän käsitettä on pyritty tieteellisesti määrittämään.³⁷²

Agambenin mukaan *homo sacerin* hahmon tarkempi tarkastelu asettaa vakavasti kyseenalaiseksi tavan, jolla pyhän käsitettä on ihmis- ja kielitieteissä määritelty. Erityisen ongelmallinen se on pyhän ambivalenssin ajatuksen kannalta, vaikka *homo saceria* on usein käytetty nimenomaan havainnollistavana esimerkkinä tästä ambivalenssista: kuten monet muutkin pyhään viittaavat ilmaisut, latinan *sacer* merkitsee yhtä lailla sekä pyhää että kirottua. Agamben kuitenkin väittää, että jos pyhä näyttäytyy tällä tavoin epämääräisenä, syytä tulisi hakea vuosisadan vaihteen yhteiskuntatieteistä itsestään. Lévi-Straussin tavoin Agamben näkee, että ajatus pyhästä jonkinlaisena myyttisenä voimana on yksinomaan tiedemiesten aikaansaannosta, ja myös Agamben karsastaa vahvasti affektiivista ulottuvuutta – ”puistatuksia ja ihon kananlihalle menemistä” – joka pyhään liitettiin Durkheimin myötä. Agambenin mukaan pyhässä on nimittäin kyse jostain paljon konkreettisemmasta. Käsitys pyhästä, joka sai alkunsa Robertson Smithista ja levisi ennen pitkää antropologian, psykologian ja myös kielitieteen kentille (kuten myös Bataillen ajatteluun), näyttäytyy Agambenille väärinkäsitysten kasaumana, joka peittää alleen pyhän alkuperäisen merkityksen: *homo sacerin* hahmossa ei ole kyse mistään käsitteellisestä epämääräisyydestä, vaan kyseessä on suvereenin pannan alkuperäinen ilmaisumuoto.³⁷³

Life is sacred only insofar as it is taken into the sovereign exception, and to have exchanged a juridico-political phenomenon (*homo sacer's* capacity to be killed but not sacrificed) for a genuinely religious phenomenon is the root of the equivocations that have marked studies both of the sacred and of sovereignty in our time. *Sacer esto* is not the formula of a religious curse sanctioning the *unheimlich*, or the simultaneously august and vile character of a thing: it is instead the originary political formulation of the imposition of the sovereign bond.³⁷⁴

³⁷² Agamben 1998, 73.74

³⁷³ Agamben 1198, 75-80

³⁷⁴ Agamben 1998, 85

Tämän myötä myös *heremin* käsite, johon Robertson Smith kiinnitti huomiota, näyttäytyy täysin uudessa valossa: sen sijaan että kyseessä olisi radikaali esimerkki pyhän ambivalenssista, on ilmeistä että *herem* onkin esimerkillinen muotoilu suvereenista pannasta³⁷⁵. Sekä suvereeni että *homo sacer* ovat siis ”pyhiä”, mutta heidän pyhyytensä ei ole lähtöisin mistään manan kaltaisesta taikavoimasta, eikä liioin siitä että suvereeni olisi jollain tapaa ”jumalallinen” ja *homo sacer* taas ”epäpuhdas”. Sen sijaan kyse on yksinomaan tavasta ilmaista heidän poikkeuksellinen asemansa suhteessa lakiin.

Nojaten Ernst Kantorowiczin keskiaikaisia kuninkaallisia hautajaisriittejä käsittelevään tutkielmaan *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (1957) Agamben väittää, että sikäli kuin suvereenin valta perustuu kykyyn määrittää paljas elämä, suvereeni omaksuu itseensä tämän paljaan, pyhän elämän ja kantaa sitä itsessään eräänlaisena ylijäämänä. Batailleta kiehtonut suvereenin kaksinainen, jumalallinen olemus, joka ”sivuuttaa yhtä lailla sekä identiteetin kuin kuolemankin rajat” perustuu Agambenin mukaan puhtaasti tähän pyhän elämän ylijäämään. Bataille voi todeta suvereenin olevan yhteydessä kuolemaan siksi, että suvereenilla on kyky määrittää elämä kuoleman omaksi, ja suvereenin kuollessa juuri tämä ylijäämä, ”pyhä ruumis”, siirtyy hänen seuraajaansa. Toisin kuin Bataille, joka korostaa suvereenin affektiivista auraa, ihailun ja kauhun yhdistelmää, jota hänen pyhyytensä inspiroi, Agamben näkee kyseessä olevan puhtaasti juridis-poliittinen mekanismi, jolla paljaan elämän asema poliittisen vallan perustana pyritään säilyttämään.³⁷⁶

4.7. Pyhä elämä ja biopolitiikka

It is as if every valorization and every “politization” of life (...) necessarily implies a new decision concerning the threshold beyond which life ceases to be politically relevant, becomes only “sacred life” (...). Every society sets this limit; every society – even the most modern – decides who its “sacred men” will be.³⁷⁷

*Zur Kritik der Gewalt*issa Benjamin väittää, että ylittääkseen laillisen väkivallan modernin ajattelun on hylättävä dogmaattinen ajatus ”elämän pyhydestä”. Kuten on jo käynyt ilmi, Agambenin mielestä ajatus ”pyhästä elämästä” on välttämättä

³⁷⁵ Agamben 1998, 76-77

³⁷⁶ Agamben 1998, 91-103

³⁷⁷ Agamben 1998, 139

kytköksissä paljaaseen elämään: ”pyhä elämä” merkitsee ainoastaan elämää, joka on kuoleman omaa. Antiikin kreikkalaisilla ei Agambenin mukaan ollut minkäänlaista käsitystä siitä, että elämä itsessään olisi ollut jollain tapaa pyhää. Elämä käsitettiin pyhäksi ainoastaan, jos se tarkoituksellisesti rituaalin kautta pyhitettiin ja näin irrotettiin profaanista, maallisesta kontekstistaan. Tämän toimenpiteen tarkoituksena oli, kuten aiemmin on käynyt ilmi, puhtaasti sen valmistaminen kuolemalle. Vastaavalla tavalla antiikissa ei tunnettu ruumiillisen koskemattomuuden periaatetta. Kreikkalaisilla ei edes ollut meidän käsitystämme vastaavaa sanaa ”ruumiille”: kreikan *soma* viittaa yksinomaan ruumiiseen kuolleen olentona tai kappaleena, aivan kuin elämä olisi näyttäytynyt yhteneväisenä vasta kuolemassa.³⁷⁸

Genealoginen tutkimus ”elämän pyhyiden” ajatuksesta johtaa Agambenin ihmisoikeuksien ajatuksen pariin. Ihmisoikeuksista puhutaan yleisesti ”pyhinä ja luovuttamattomina”, ja niissä ihmiselämä pyritään määrittämään pyhäksi, toisin sanoen koskemattomaksi. Kuitenkin Agambenin mukaan ihmisoikeuksia on tulkittava jonain muuna kuin suvereenia velvoittavina metajuridisina arvojulistuksina, joina ne ensi kädessä näyttäytyvät. Tosiasiassa ihmisoikeuksissa käsillä oleva pyhä elämä on *homo sacerin* pyhää, ja ihmisoikeudet ovat Agambenin mukaan se nimenomainen keino, jolla moderniteetti on onnistunut kirjaamaan kansalaistensa paljaan elämän osaksi juridis-poliittista järjestystä.³⁷⁹

According to Benjamin, the principle of the sacred character of life, (...) can be of no use (...) in calling to question the rule of law over the living. To Benjamin, it is suspicious that what is here proclaimed as sacred is precisely what, according to mythical thought, is “the bearer destined to guilt: bare life”, almost as if there were a secret complicity between the sacredness of life and the power of law.³⁸⁰

Agambenin mukaan modernissa demokratiassa ongelmallista on sen tapa turvata kansalaisten oikeudet perustamalla ne yksilöiden elämään, pyrkimys ”löytää *zoen bios*”. Näin ihmiselämä tulee osaksi poliittista järjestystä, ja samalla valtio ottaa tehtäväkseen tämän elämän järjestelyn ja huolenpidon, jolloin pyhä elämä sirpaloituu ja lävistää jokaisen kansalaisen ruumiin³⁸¹. Kuten Foucault tämän ongelman tiivistää:

³⁷⁸ Agamben 1998, 66-67

³⁷⁹ Agamben 2001, 23

³⁸⁰ Agamben 1998, 66

³⁸¹ Agamben 1998, 121-122

...uutta valtaa vasten nousseet voimat (...) tukeutuivat juuri siihen, mihin se itsekin perustuu – elämään ja ihmiseen elävänä olentona. (...) Nyt asetettu vaatimus ja nimetty päämäärä on elämä ymmärrettynä perustarpeiden kokonaisuudeksi, ihmisen konkreettiseksi olemukseksi, hänen kykyjensä toteuttamiseksi ja mahdollisuuksien moninaisuudeksi. (...) Niinpä elämästä eikä lainkaan oikeudesta on tullut panos poliittisessa kamppailussa, vaikka ne muotoiltaisikin oikeuksien myöntämisen termin³⁸².

Agambenin mukaan modernin valtajärjestelmän ensimmäisenä dokumenttina voidaan pitää Englannissa vuonna 1679 säädettyä *habeas corpus* -lakia, jota sattumoisin usein pidetään myös modernin demokraattisen järjestyksen perustustekstinä. Tässä tekstissä laillista subjektia määrittää ensimmäistä kertaa vapaan ihmisen, tai ylipäätään edes ihmisen sijaan pelkkä *corpus*, ruumis. Tämän myötä Agambenin mukaan moderni demokratia meni asettamaan suvereenin mielivaltaa vastaan suojakseen *biosin* sijasta paljaan elämän, joka siitä lähtien on muodostanut poliittisen olemassaolon paradigman³⁸³. Rungas vuosisata myöhemmin ranskan vallankumouksen yhteydessä laaditussa *Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksessa* (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789) on vuorostaan havaittavissa, miten tämä uusi poliittinen subjekti syntymänsä (*nascita*) kautta sekä yhdistettiin määrättyihin oikeuksiin että kirjattiin osaksi kansakuntaa (*nazione*). Tätä kautta se, mitä aiemmin oli käsitetty suvereenin vallan alamaiseksi, muuttui kansalaiseksi ja kansallisvaltion jäseneksi³⁸⁴. Samalla *ancien régime* määrittänyt jumalallisella oikeudella perusteltu kuninkaallisen vallan suvereniteetti korvattiin kansallisella suvereniteetillä, jonka perustana vuorostaan oli kansalaisten yhteisen syntyperän ja määrätyn maa-alueen yhdistelmä, toisin sanoen kansallisvaltio³⁸⁵.

Tästä näkökulmasta on kiinnostavaa tarkastella syvemmin ns. pyhien ja luovuttamattomien ihmisoikeuksien suhdetta kansalaisuuteen. Agamben huomauttaakin, että sikäli kuin ihmisoikeuksien ja modernin kansallisvaltion kohtalot ovat toisiinsa sidottuja, niissä tilanteissa, joissa kansalaisuus ja kansallisvaltio asetetaan kyseenalaisiksi, myös ihmisoikeudet paljastuvat sisällöltään ontoiksi. Agamben huomauttaakin, että *Ihmis- ja kansalaisoikeuksien julistuksen* otsikossakin on läsnä

³⁸² Foucault 1998, 103

³⁸³ Agamben 1998, 123-125

³⁸⁴ Agamben 2001, 24

³⁸⁵ Agamben 1998, 126-127

tietty epäselvyys siitä, ovatko käsitteet ”ihminen” ja ”kansalainen” tarkoitettu ymmärrettäviksi erillisinä termeinä, vai vaatiiko ensimmäisen pätevyys aina myös jälkimmäisen läsnäoloa. Tämä selittääkin Agambenin silmissä, miksi ihmisoikeusjulistukset ja niitä kohtaan tehdyt vetoomukset ovat olleet täysin voimattomia 1900-luvun suurten humanitaaristen kriisien edessä. ”Kansallisvaltioiden järjestelmässä niin sanotut pyhät ja luovuttamattomat ihmisoikeudet näyttävät menettävän kaiken suojan juuri sinä hetkenä, kun niitä ei enää ole mahdollista hahmottaa jonkun valtion kansalaisen oikeuksina”³⁸⁶. Tämä on nähtävissä esimerkiksi pakolaisen hahmossa, joka vailla valtiota tai kansalaisuutta asuttaa juridista liminaalitulaa, joka Agambenin mukaan on täysin yhteneväinen paljaan elämän kanssa³⁸⁷.

4.8. Fasismien biopoliittinen ulottuvuus

Kansallisvaltion ja biopoliittisen vallan subjektin luonteen vakavimmat poliittiset implikaatiot ovat kuitenkin nähtävissä, kun tarkastelemme 1900-luvun suuria totalitaristia valtiokokeiluja. *Homo Sacerissa* Agamben ihmettelee miten Foucault, joka onnistui luomaan mittavia analyysejä modernin aikakauden valtarakenteiden kehityksestä, ei kuitenkaan koskaan soveltanut vallan käsitteistöään totalitarismin analyysiin. Agambenille sen sijaan totalitaristiset järjestelmät muodostavat yhdessä modernin demokratian kanssa toisen kääntöpuolen yhteneväisestä biopoliittisesta kolkasta. Samalla totalitaristiset yhteiskunnat tulisi oikeastaan nähdä biopoliittisina sosiaalisina laboratorioina *par excellence*³⁸⁸. Toisin kuin Bataille, joka kiehtoutuneena kirjoittaa fasismien affektiivisesta, puoliuskonnollisesta ulottuvuudesta, Agambenia kiinnostaa enemmänkin konkreettiset poliittiset ja juridiset tekijät, jotka mahdollistivat fasismihallintojen olemassaolon ja näiden toteuttamat teot. Fasismien nousu sotienvälisenä aikakautena selittyy Agambenin mukaan puhtaasti ensimmäistä maailmansotaa seuranneen perinteisen kansalaisvaltion ja sitä määrittäneen valtiokansakunta-alue -kolmikannan kriisiytymisellä. Tämän seuraamuksena valtiot ottivat hallittavakseen uudella, voimakkaammalla tavalla kansalaistensa luonnollisen elämän ja asettivat tehtäväkseen jäsentää jatkuvasti uudelleen raja ”autenttisen elämän” ja

³⁸⁶ Agamben 2001, 23

³⁸⁷ Agamben 2001, 22-23

³⁸⁸ Agamben 1998, 3-4

täysin poliittista arvoa vailla olevan elämän välillä³⁸⁹. Natsi-saksan terveysviranomaisten linjaukset, puhe ”kansanruumiin” hoitamisesta ja sille muodon suomisesta, ja näiden pohjalta laadittu rotuhygieniää koskeva lainsäädäntö ovat Agambenille ensimmäinen radikaali esimerkki modernista biopolitiikasta, jossa ihmisen biologia käsitetään lähtökohtaisesti politiikan kenttään kuuluvaksi³⁹⁰.

Myös natsien joukkotuho ja keskitysleirit tulee Agambenin mukaan ymmärtää juuri kansallisvaltion ja kansalaisoikeuksien kriisiytymisen kontekstissa. Agambenin mukaan yleisen käsityksen mukaan ”(l)eiri on vain paikka, jossa toteutui kaikkein täydellisin *conditio inhumana*, mitä maa on koskaan päällään kantanut”: keskitysleirien tapahtumat ylittävät täysin rikoksen juridisen käsitteen, ja tämän vuoksi ”yleensä yksinkertaisesti unohdetaan ajatella sitä erityistä juridis-poliittista rakennetta, jossa nämä tapahtumat tuotettiin”³⁹¹. Agamben osoittaa, miten natsit hyvin huolellisesti pitivät kiinni omasta säännöstään, että juutalaiset ja romanit voitiin lähettää tuhoamisleireille vasta sen jälkeen, kun heiltä oli Nürnberg-lakien mukaisesti riistetty täysin heidän kansalaisuutensa³⁹². Tämän lisäksi on tärkeää huomioda, että internointia ei toteutettu normaalilainsäädännön, vaan hätätilaan pohjautuvan ”suojaanoton” (*Schutzschat*) nojalla. Oikeastaan valtaannousunsa myötä natsit julistivat vuonna 1933 toistaiseksi voimassaolevan poikkeustilan, joka säilyi voimassa koko kolmannen valtakunnan olemassaolon ajan, vuoteen 1945 saakka³⁹³. Holokaustin tapahtumat ovat siis selitettävissä vain ja ainoastaan *poikkeustilan* logiikan kautta: keskitysleiri muodostaa Agambenin mukaan kaikkein täydellisimmän biopolitiittisen tilan, jossa suvereeni valta kohtaa paljaan elämän vailla minkäänlaisia välikäsiä³⁹⁴.

Tässä yhteydessä Agamben kritisoi voimakkaasti holokaustin mytologisointia keinoin, jotka ovat huomattavalla tavalla yhteneväisiä aiemmin esitellyn pyhän ambivalenssia koskevan tieteellisen myytin kritiikin kanssa. Natsien joukkotuhon nimeäminen polttouhria tarkoittavan kreikan *holokaustoksen* mukaan näyttäytyy jo itsessään Agambenille mitä vastuuttomimpana historiankirjoituksellisen

³⁸⁹ Agamben 1998, 132-133

³⁹⁰ Agamben 1998, 144-150

³⁹¹ Agamben 2001, 35

³⁹² Agamben 1998, 132; Agamben 2001, 25

³⁹³ Agamben 1998, 166-169; Agamben 2001, ???

³⁹⁴ Agamben 2001, 37-38

näköalattomuuden osoituksena³⁹⁵. Agamben väittää, että vaikka holokaustin tapahtuma ensi tarkastelulla ylittäisi monella tavoin käsityskykymme rajat, tendenssi liittää siihen myyttinen uhrauksen aura ei ole ainoastaan harhaanjohtavaa vaan myös äärimmäisen vaarallista. Agambenin mukaan keskitysleirejä on tarkasteltava yksinomaan niiden mahdollistaneen juridis-poliittisen todellisuuden kannalta, sillä muuten olemme kykenemättömiä käsittämään ja estämään niiden jälleenilmenemistä, aivan kuten *Homo sacerin* kirjoitushetkellä, 1990-luvun puolivälissä, oli juuri tapahtumassa entisen Jugoslavian alueella³⁹⁶. Holokaustin yhteydessä esiintynyt pyhä ei ollut luonteeltaan millään tapaa yhteydessä uhraamiseen, vaan siinä oli pelissä juuri *homo sacerin* pyhä elämä, eli tapettavaksi luvattu elämä. Holokaustin tapahtumien todellinen luonne sijoittuu siis sekä lain että uskonnon tuolle puolen, toisin sanoen biopolitiikkaan.

Leiri syntyy, kun poikkeustilasta tulee sääntö. Tässä mielessä leiri edustaa Agambenille muutakin kuin ainoastaan konkreettista tilaa: leiri on Agambenille moderniteetin *nomos*, se muodostaa neljännen termin, joka nyt määrittää yhteiskuntajärjestystä yhdessä edellämainittujen kansallisvaltion osatekijöiden, valtion, kansakunnan, ja maa-alueen kanssa³⁹⁷. Jossain määrin leiri edustaa Agambenille samaa kuin vankila Foucault'n kuryhteiskunnalle: paradigmaattista mallia, joka on levittänyt itsensä kaikkialle yhteiskuntaan, sikäli kuin poikkeus ja sääntö yhtyvät ja elämästä on tullut myös länsimaisissa demokratioissa poliittisen päätöksenteon keskeisin kysymys³⁹⁸. ”Tässä tilanteessa voidaan odottaa, paitsi uusia leirejä, myös uusia ja yhä älyttömämpiä elämän yhteisöön kirjaamisen normatiivisia määritelmiä. Leiri, joka on nyt tiiviisti istutettu yhteisön sisään, on planeetan uusi biopolittinen *nomos*”³⁹⁹.

Tiivistäen pyhä siis edustaa Agambenille rakennetta, joka sanoinkuvaamattoman ja paljaan elämän muodossa muodostaa perustan länsimaiden koko metafyyksiselle ja poliittiselle (Prozorovin sanoin ”ontopoliittiselle”⁴⁰⁰) historialle. Bataillen tavoin Agamben näkee, että länsimainen ontopoliittinen historia on nyt saavuttanut kriittisen pisteen, jonka olemusta sekä nietzscheläis-heideggerilainen nihilismin diagnoosi että Kojèven oppi historian lopusta ilmentävät. Toisin kuin Bataille, Agamben kuitenkin

³⁹⁵ Agamben 1998, 114

³⁹⁶ Agamben 1998, 176

³⁹⁷ Agamben 1998, 174-175

³⁹⁸ Agamben 1998, 171; Agamben 2001, 38

³⁹⁹ Agamben 2001, 41

⁴⁰⁰ Prozorov 2014, 67

näkee, että kyseessä ei ole niinkään pyhän mailleenmeno kuin sen täydellistyminen puhtaassa muodossaan. Agambenin mukaan ongelman perimmäinen syy on jäänyt huomiotta osittain juuri siksi, että länsimainen ajattelu ja tiede ovat käsittäneet pyhän uskonnollis-affektiivisena ilmiönä, mutta todellisuudessa tämä ”mytogeemi” kätkee pyhän todellisen luonteen juridis-poliittisena suvereenin vallan ja paljaan elämän välillä vallitsevana suhteena ja metafysiikan negatiivisen perustan ilmentymänä. Nihilismin aikakausi ja historian loppu sen sijaan edustavat tämän negatiivisen perustan ja suvereenin vallan todellisen olemuksen paljastumista, jonka myötä niiden valta laajenee kattamaan koko maailman. Tämän vuoksi, kuten jo aiemmin on sivuttu, Agambenin mukaan ratkaisua nihilismin edustamaan vallitsevaan kriisitilaan ei voida enää hakea uudesta ”pyhästä” negatiivisesta perustasta, kuten Agamben näkee Bataillen ja osittain myös Nancyn tekevän. Seuraavassa luvussa pyritään luomaan kattava esitys siitä tarkasta kritiikistä, jota Agamben esittää Bataillen ajattelua kohtaan, ja esittelemään ratkaisutapaa, jota Agamben itse pyrkii hahmottamaan länsimaiden ontopoliittiselle kriisille.

5. Agambenin kritiikki Bataillela kohtaan, potentiaalisuus ja profanaatio

Kun analysoi Agambenin näkemyksiä toisaalta kielen luonteesta ja Äänestä, toisaalta taas suvereeniuudesta, paljaasta elämästä ja ”pyhän mytologeemista”, on ilmeistä, miksi Bataillen ajattelu vaikuttaa Agambenin näkökulmasta ongelmalliselta. Ensinnäkin Bataillen pyrkimystä ylittää Hegelin metafysiikka vaivaa Agambenin näkökulmasta sama ongelma kuin muitakin filosofian historiassa ilmenneitä metafysiikan kritiikkejä, joissa metafysiikan horisontti on pyritty ylittämään radikalisoimalla negatiivisuuden ja perustattomuuden kysymys. Koska kyseessä on kuitenkin *kaiken metafysiikan perustava kysymys*, sen yksinkertainen toistaminen ei voi millään tapaa johtaa metafysiikan ylittämiseen⁴⁰¹. Kuten Agamben on osoittanut, ”sanoinkuvaamaton” negatiivisuus ei ole Hegelin filosofialle vieras elementti, päinvastoin Äänen muodossa se mahdollistaa koko järjestelmän toiminnan. Näin ollen pyrkimys mennä kielen tuolle puolen ei voi toteutua asettamalla oletuksen sanoinkuvaamattomasta, lausumattomasta elementistä, sillä sanoinkuvaamaton on jo valmiiksi osa kieltä ja toimii itse merkityksen ehtona⁴⁰².

Agamben yhdistää Bataillen suvereeniuuden käsityksen hegeliläiseen herruuteen: bataillelainen suvereenius näyttäytyy Agambenille tapana tunnustaa ja antaa arvo herran nautinnolle. Kuten muistetaan, herran ja rengin dialektiikassa ilmenevässä kuoleman uhan alla käydyssä kamppailussa herra, toisin kuin renki, onnistui osoittamaan itsensä riippumattomaksi omasta olemassaolostaan. Samalla kuitenkin herra on kyvytön saavuttamaan tunnustusta itsetietoisuutena, sillä tämä tunnustus pitäisi saada rengiltä, jota herra itse ei tunnusta inhimilliseksi tietoisuudeksi. Miksi siis renki tunnustaa herran, jos ei kerran inhimilliseksi itsetietoisuudeksi? Agambenin mukaan renki tunnustaa herran yksinkertaisesti kuolemaan kykeneväksi: tässä kohtaa ilmenee Agambenin mukaan ”kuoleman kyvyn” ajatuksen alkuperäinen muotoilu. Herran nautinto, joka on jotain eläimen ja ihmisen, halun ja työn välissä olevaa, on Agambenin mukaan analoginen Äänen rakenteen kanssa. Dialektiikan pohja on välittömässä aistimellisuudessa, mutta Hegelin mukaan aistimellisuuden totuus on kuitenkin sen epätodellisuudessa ja katoavaisuudessa, ja vastaavasti siinä määrin kuin herran nautinto vaikuttaisi vapautuvan dialektiikasta, se tekee niin ainoastaan ”katoamisen”, ei-minkään muodossa. Herran nautinto ei siis voi ilmaista itseään

⁴⁰¹ Agamben 2006, 85

⁴⁰² Agamben 1993a, 4

kielessä, vaan ainoastaan hiljaisuuden tai parhaimmillaan naurun kautta. Tämän vuoksi Agamben näkee, että yritys haastaa dialektiikka herran nautinnon kautta on kumottavissa yksinkertaisesti Eleusiin mysteereihin ja merkitykseen sisältyvään lausumattomaan elementtiin vetoamalla.⁴⁰³

On kuitenkin pidettävä mielessä, että Bataille ei missään vaiheessa väitä suvereeniuuden olevan muuta kuin katoavainen ”etuoikeutettu silmänräpäys”. Eräs Bataillen kuuluisa muotoilu jopa toteaa koruttomasti: ”*la souveraineté n'est RIEN*”, suvereenius ei ole mitään/on ei-mitään⁴⁰⁴. Tämä ei kuitenkaan muuta sitä tosiasiaa, että tämä olemattomuus ja ei-mikään on Agambenin mukaan jo valmiiksi kielen kategoria eikä se täten voi muodostaa väylää kielen ulkopuolelle. Agambenin suvereeniuuden ja vailla käyttöä olevan negatiivisuuden tulkinnan voisi kuitenkin haastaa Derridan Bataille-luennan kautta. Agamben, kuten monet muut, samaistaa Bataillen ajattelun mystiikkaan. Derridan analyysissä kuitenkin Bataillen varaukseton negatiivisuus näyttäytyi taitekohtana, joka avasi epäselvyyden tilan positiivisuuden ja negatiivisuuden, merkityksen ja ei-merkityksen välille: bataillelaista negatiivisuutta voi enää hädin tuskin kutsua negatiivisuudeksi, sillä se on kaikkien systeemien ulkopuolella ja näin ollen vailla vastinparia. Tämän ansiosta Derrida voi väittää, että Bataillen ”sanoinkuvaamattoman” ja ”tyhjyyden” ympärillä kiertelevä ajattelu ei ole mystiikkaa, päinvastoin se jopa tekee filosofian ja mystiikan erottamattomiksi toisistaan⁴⁰⁵. Tässä mielessä Derrida näkee Bataillen edelläkävijänä omalle dekonstruktion projektilleen⁴⁰⁶. Kuitenkin Agambenin näkökulmasta Derridan tapa palauttaa merkityksen alkuperä alkuperän puutteeseen on ainoastaan itse ongelman eli metafysiikan perimmäisen perustattomuuden esiin tuomista, ei sen ylittämistä⁴⁰⁷. Sama pätee myös Bataillen ”negatiivisuuteen vailla käyttöä”: kyse on edelleen vain negatiivisuuden ja perustattomuuden kysymyksen radikalisoimisesta, ja kuten Agamben on pyrkinyt osoittamaan, mystiikka on jo valmiiksi filosofian edellytys.

Joka tapauksessa Bataillen ajatus yhteisöstä, joka perustaa itsensä kuoleman läsnäolon ulosrajaamiselle sekä jälkeensä unohdetulle uhraukselliselle väkivallanteolle on täysin yhteneväinen Agambenin kuvaileman ihmisyhteisöjen

⁴⁰³ Agamben 2006, 47-50

⁴⁰⁴ Bataille OC VIII, 300

⁴⁰⁵ Derrida 1967, 399-400

⁴⁰⁶ Gasché 1987, 130

⁴⁰⁷ Agamben 1993, 156; Agamben 1999, 209

perustan kanssa. Tämän vuoksi Bataillen käsitys yhteisöstä ei Agambenin näkökulmasta ole millään tapaa uusi, päinvastoin se ironisella tavalla päättyy toisintamaan koko ihmiskunnan historiassa vallinneen negatiivisen rakenteen, tällä kertaa täydellisessä, eksplisiittisessä muodossaan. Bataillen saavutus on siis Agambenin mukaan siinä, että hän on onnistunut, joskin tahtomattaan, *paljastamaan* tämän rakenteen tarkan luonteen. Uusi yhteisöllisyyden ajattelu ei Agambenin mukaan voi kuitenkaan enää perustaa itseään negatiiviseen rakenteeseen, alkuperän illuusioon, vaan päinvastoin on pyrittävä murtamaan tämä rakenne ja ajateltava yhteisön mallia, joka olisi täysin vapaa negatiivisesta perustasta.⁴⁰⁸

5.1. Uhri ja sen poissaolo: Nancy ja ”uhraamaton”

On ilmeistä, että Agambenin näkökulmasta Bataillen ajattelu kompastuu pyhän mytologeeмиin, jonka Bataille on omaksunut keskeisiltä teoreettisilta vaikuttajiltaan Durkheimilta, Maussilta ja Freudilta. Tämän vuoksi Bataille on kykenemätön käsittämään pyhän todellista luonnetta juridisena, suvereenia poikkeusta ilmaisevana kategoriana. Agambenin mukaan Bataille mitä ilmeisimmin yrittää ajatella juuri sitä, mitä Agamben nimittää paljaaksi elämäksi, sikäli kuin paljas elämä on suvereeniuuden välitön referentti ja sen kääntöpuoli, ja määrittyy yksinomaan elämänä, joka on kuoleman omaa. Bataillelainen suvereenius, joka samalla on eräänlaista ”antisuvereeniutta”, koostuu Agambenin mukaan tämän paljaan elämän kokemuksesta. Eräässä mielessä Bataille siis tietämättään kääntää ylösalaisin suvereeniuuden ja paljaan elämän välisen suhteen ja pyrkii asettamaan paljaan elämän, kaikessa heterogeenisyydessään ja abjektiudessaan, suvereeniksi hahmoksi⁴⁰⁹. Koska Bataille kuitenkin ymmärtää tämän kokemuksen pyhän termin, hän määrittää sen uhrin ja transgression kautta ja on täten kyvytön käsittämään suvereenin pinnan rakennetta, joka perustuu *homo sacerin* asemaan poikkeuksena ja uhrattavaksi kelpaamattomana.⁴¹⁰

Tässä yhteydessä Agamben viittaa Nancyn esseeseen *L'insacrifiable* (1990), jossa Nancy esittää väitteen, että uhrauksessa on länsimaissa aina ollut kyse oman itsensä *Aufhebungista*: länsimainen ajattelu säilyttää uhrauksen kieltämällä ja ylittämällä sen. Uhrilahjojen antamisen sijaan uhraus muuttuu itsensäuhraamiseksi: subjekti uhraa

⁴⁰⁸ Agamben 1998, 112-114

⁴⁰⁹ Agamben 2001, 14

⁴¹⁰ Agamben 1998, 112-113

itsensä, oman singulaarisuutensa, kokonaisuuden hyväksi, ja tämä yhteisuhri muodostaa yhteyden, jossa kaikki osalliset yhdistetään ja pyhitetään yhtenä kokonaisuutena. Tämä uhraus tekee itsestään uhrauksen totuuden, ja näin ylittää itsensä dialektisesti. Uhraus ei siis ole pelkkä yksittäinen tapahtuma, vaan kokonainen elämäntapa. Tämänlainen ajattelu kattaa koko länsimaisen ajattelun historian, alkaen Sokrateen ja Kristuksen itsensäuhraamisesta ja jatkuen hegeliläiseen valtiokäsitykseen, jossa yksilöiden partikulaarinen olemassaolo uhrataan valtiollisen substanssin hyväksi⁴¹¹. Bataille edustaa Nancylle tällaisen ajattelun päätepistettä. Nancyn mukaan Bataillelle oli selvää, että uhraus itsessään on riittämätöntä: kyseessä on kadonnut tapa, johon on mahdotonta muodostaa uudelleen yhteyttä, ja kuten aiemmin kävi ilmi, uhraus on paljaimmillaan ”silkkää komediaa”, joka ei paljasta mitään. Tästä huolimatta Bataillen ajattelu kiertelee jatkuvasti uhrin käsitteen ympärillä. Nancylle Bataillen ajattelu edustaakin tosiasiaa kyvyttömyyttä luopua uhraamisesta, ja näin se jää pyristelemään ansaan perinteisen mutta mahdottoman sekä sublimoidun mutta ”immanentistisen” uhraamisen välille⁴¹².

Nancyn mukaan Bataillen ajattelussa ilmenevä pakkomielle uhria kohtaan heijastaa koko länsimaisen mentaliteetin suhdetta uhriin. Vaikka länsi dialektisoi uhrin, tämän dialektisoinnin aiheuttaman mimeettisen katkoksen johdosta sitä kiehtoo jatkuvasti ajatus alkuperäisestä uhrista, oman olemuksensa perustan ”julmasta hetkestä”. Dialektisoitu uhri muodostaa mimeettisen toisinnon alkuperäisestä uhrista, joka korvaa sen korkeammalla uhrauksen logiikalla. Samalla kuitenkin käsitys alkuperäisestä uhrista on aina itsessään mimeettinen, sillä se määrittyy aina epäonnistuneena mallina tai esiasteena siitä, mikä todellisen uhrin myötä tulee paljastumaan. Kyseessä on noidankehä: alkuperäisessä uhrissa oli kyse yksinkertaisesta vaihtokaupasta ihmisten ja jumalten välillä, mutta dialektisoitu uhri kieltää tämän uhrin ”taloudellistamisen” ja vaatii uhria ”henkisenä” yhteytenä, kieltäen täten kuinkin vain oman itsensä, sillä Nancyn mukaan tämä dialektiikka itsessään on myös taloudellista, joskin ”absoluuttisessa” mielessä. Nancyn mukaan tämä mimeettinen rakenne voi toimia ainoastaan sisällyttämällä itseensä negatiivisuuden hetken, oman transgressionsa, ”joka toteutuu kivussa, jopa kauhussa”⁴¹³. Uhrin dialektisointi vaatii siis myös uhrauksellisen

⁴¹¹ Nancy 1990, 72-78

⁴¹² Nancy 1990, 78-91

⁴¹³ Nancy 1990, 79

tuhoamisen hetken vailla merkitystä, jonka se voi välittömästi kieltää ja muuntaa merkitykselliseksi, sublimoiduksi uhriksi.⁴¹⁴

Lopulta kaikki tapahtuu aivan kuin uhrin hengellistäminen/dialektisointi voisi toteuttaa itsensä ainoastaan suunnattoman itsensäkieltämisen kautta. Se kieltää itsensä ”muinaisen” uhrin hahmossa, jonka se esittää tuntevansa, mutta jonka se todellisuudessa vain sepittää omien tarkoituseriensä hyväksi, ja esittää itsensä loputtomana negatiivisuuden prosessina, jonka se verhoaa ”uhriin” (”*sacrifice*”) sisältyvien ”pyhän” tai ”pyhittävän” (”*sacré*”/”*sacralisant*”) nimikkeiden alle. Mutta näin se asettaa tämän prosessin ytimeen uhrauksellisen tuhoamisen, jonka se on teeskennellyt hylkäävänsä ”alkukantaisen” uhrin huomaa. Kivuliaassa epämääräisyydessä tämä kaksoisliike saattaa keskipisteessään samanaikaisesti yhteen dialektisen negatiivisuuden loputtoman voiman ja uhrauksen vertavuotavan sydämen.⁴¹⁵

Agambenin tavoin Nancy näkee, että Bataille päätty ironisesti tuottamaan ainoastaan kertauksen samasta dialektiikasta, joka on vallinnut länsimaaisessa ajattelussa jo tuhansien vuosien ajan. Pakkomielte alkuperäistä uhritoimitusta ja sen julmuutta kohtaan, sen mahdottomuuden tunnustaminen, sen ”taloudellisuuden” kritiikki, ja pyrkimys ylittää se uuden mystisen tai kirjallisen/runollisen uhrikäsityksen kautta, jossa uhri käsitetään itsensäuhraamisena (”peruuttamattomana itsensä lahjoittamisena”, kuten Blanchot asian ilmaisee), on dialektinen siirtymä, joka ilmenee paljaimmassa muodossaan juuri Bataillen ajattelussa. Samoin se sisällyttää itseensä Nancy’n erittelemät ajatukset transgression välttämättömyydestä ja sen kautta avautuvasta kohtaamisesta merkityksettömän negatiivisuuden kanssa, jonka myötä subjekti saavuttaa suvereeniutensa.

Tämän mallin kautta Nancy lähestyy natsien tuhoamisleirien väkivaltaa. Nancy näkee keskitysleirit lopullisena ilmentymänä dialektisoituun uhrauksen malliin sisältyvästä merkityksettömästä väkivallasta: natsien joukkotuho on tapahtumana sekä uhrauksellinen että uhrauksen vastakohta tai poissaolo. Nancy’n mukaan ”vain äärimmäinen kauhu pitää järjen hereillä”⁴¹⁶. Keskitysleireissä länsimainen järki katsoo kauhulla mielettömän väkivallan tyhjyyteen ja merkityksettömyyteen voidakseen ylittää sen dialektisesti itsensäuhraamisena. Näin järki uhraa itsensä, ”omaksuu itselleen oman subjektiutensa kuilun”⁴¹⁷. Samalla kuitenkin keskitysleirien uhri

⁴¹⁴ Nancy 1990, 78-86

⁴¹⁵ Nancy 1990, 84

⁴¹⁶ Nancy 1990, 93

⁴¹⁷ Nancy 1990, 94

muuttuu uhrin poissaoloksi, sillä väkivallan kohteen sijaan uhrattavaksi tulee sen toimeenpanija: tosiasiassa todellinen uhri ruumiillistuu fasismin arjalaisessa ideaalikansalaisessa, joka ei ole ainoastaan itsensäuhraava, vaan puhdasta itsensäuhraavuutta tai itsensäuhraavuus itsessään. Sen sijaan juutalainen on yksinkertaisesti jotain, joka on eliminoitava täydelliseen itsensäuhraavuuteen sopimattomana ja jonka olemuksesta mitään ei ole omaksuttavissa, ja arjalainen uhraa tai pyhittää itsensä tälle hirmuiselle tuhoamisen tehtävälle. Keskitysleirit edustavat Nancylle uutta katkosta uhrauksen logiikassa, jossa itsensäuhraavuus saavuttaa täydellistymispisteen ja samalla uhraus itsessään katkeaa ja katoaa. Tämän vuoksi myös Nancy katsoo, että ”holokaustia” keskitysleirien tapahtumia kuvaa paremmin ranskankielisessä maailmassa yleisemmin käytössä oleva, hepreasta omaksuttu termi *shoah*, katastrofi.⁴¹⁸

Bataille käsittelee kirjoitetussa tuotannossaan holokaustin aihetta ainoastaan harvakseltaan ja ohimennen. Bataille näkee, että leirit edustavat ihmiskunnalle ominaista perimmäistä mahdollisuutta julmuuteen. Tämän vuoksi Bataillen mukaan myös joukkomurhan toimeenpanijoita ei tulisi nähdä ”hirviöinä”, sillä tällainen kierto eristäisi hirviömyisyyden mahdollisuuden piiristä. Julmuus ei Bataillen mukaan katoa sillä, että sen harjoittajat epäinhimillistetään samalla tavoin kuin he epäinhimillistivät uhrinsa. Sen sijaan leirit tarjoavat mahdollisuuden kontemploida tätä julmuutta, näkymän, jossa abjektio ja tuska paljastuvat ihmiselle täydellisimmässä muodossaan. Leirejä on siis Bataillen mukaan katsottava vailla minkäänlaista oman moraalisen ylemmyyden suomaan turvaa, jotta voisimme ”herätä” näkyyn ihmisyyden todellisesta luonteesta. Kyse on Bataillelle tahdotusta eleestä⁴¹⁹. Nancy näkee, että Bataillella ei missään nimessä voi syyttää minkäänlaisesta sympatiasta joukkotuhoa ja sen arkkitehtejä kohtaan, mutta hänen kuvaustaan leirien luonteesta lävistää uhrauksen logiikka, jossa subjektin harjoittamaa mielettömän väkivallan kuiluun katsomista seuraa ”herääminen”. Nancyn mukaan Bataille on pystynyt viemään uhrauksen ajattelun äärimmäisyyksiin asti, kuitenkin onnistumatta murtautumaan siitä tai jättämään sitä taakseen, ja Bataillen (kuten kenen tahansa muunkin) ajattelussa ilmenevää ”uhrauksellista houkutusta” on kritisoitava. Nancy päätyy heideggerlaisin sanakääntein väittämään, että oleminen ei ole jotain uhrattavaa, vaan annettavaa.

⁴¹⁸ Nancy 1990, 91-97

⁴¹⁹ Bataille OC XI, 143

”Olemista ei tule uhrata, eikä sitä voi uhrata. Se voidaan ainoastaan tuhota tai jakaa”⁴²⁰. Nancyn mukaan uhrauksen poispyyhkiytyminen tarkoittaa myös immanentistisen ”kommuunion” poispyyhkiytymistä, ja se avaa mahdollisuuden ajatella yhteisöä uudelleen sellaisella tavalla, jota Nancy on jo aiemmin kuvaillut: singulaarisen olemisen ja sen äärellisyyden jakamisena.⁴²¹

Mitä ilmeisimmin monet niistä ongelmista, joita Agamben havaitsee Bataillen ajattelussa, kuten myös uhrin luonnetta koskevaa ajattelua yleensä, ovat yhteneväisiä Nancyn havaintojen kanssa. Eritoten Agambenia ja Nancya yhdistää se, että molemmat kieltäytyvät tulkitsemasta natsien joukkotuhoa uhrauksen käsitteistön kautta, sekä heidän kritiikkinsä kaikkea mahdollista ”uhrauksellista houkutusta” kohtaan: molemmat näkevät, että tuleva ajattelu ei voi sitoutua uhraukseen, vaan sen on päinvastoin sanouduttava siitä irti ja tehtävä sen voima tyhjäksi. Agamben kuitenkin näkee myös Nancyn ”uhraamattoman olemisen” käsityksen riittämättömänä eleenä: *homo sacer* on nimenomaan ”uhraamaton”, mutta juuri tästä syystä avoin biopoliittisen järjestyksen väkivallalle. Agamben väittää, että pyhän käsitteellä on länsimaissa kaksinainen etymologia, jonka haaroista toinen palautuu uhriin, toinen taas *homo saceriin*. Paljaan elämän ja suvereenin väkivallan suhde on vanhempi kuin jako uhrattavan ja uhrattavaksi kelpaamattoman välillä, ja ”pyhä”, josta paljaassa elämässä on kyse, on täten irrallaan uhrin ja uhrikelpoisuuden termeistä eikä sitä voi käsittää niiden kautta. Nykyaikana ilmenevä pyhä jatkaa Agambenin mukaan *homo sacerista* juontuvaa semanttista perinnettä, ja väkivalta, joka Agambenin mukaan lävistää modernin elämän, on näin ollen täysin vailla minkäänlaista uhrauksellista konnotaatiota ja on päinvastoin läpikotaisin profaania ja banaalia.⁴²²

Tässä yhteydessä on mielenkiintoista myös vertailla huomioita, joita Bataille ja Agamben tekevät koskien rakastavaisten hahmoa. Kuten tämän tutkielman kolmannessa luvussa kuvailtiin, rakastavaisten hahmo toimii eräänlaisena paradigmana Bataillen yhteisöajattelussa: rakastavaiset edustavat Bataillelle uhrauksellista ”kommunikaatiota”, jossa molemmat osapuolet pyrkivät toisen kautta luopumaan omasta subjektiivisesta eheydestään ja avautumaan äärellisyydelle. Rakkaus on siis vahvasti yhteydessä pyhään kuten Bataille sen käsittää. *Homo sacerissa* Agamben taas

⁴²⁰ Nancy 1990, 105

⁴²¹ Nancy 1990, 98-106

⁴²² Agamben 1998, 113-115

esittää ohimennen huomioita "pyhän rakkauden" ajatuksesta roomalaisessa runoudessa. Agamben väittää, että kun esimerkiksi Tibullus kirjoittaa "*Quisquis amore tenetur, eat tutusque sacerque*" ("Kulkekoon jokainen, joka rakastaa, turvassa ja pyhitettynä"), *sacerin* merkitys tässä yhteydessä viittaa siihen, kuinka rakastavaiset ovat eristäneet itsensä muusta ihmiskunnasta piirin, joka on sekä maallisen että pyhän lain tuolla puolen. Kyse on siis pyhästä elämästä suvereenin pinnan muodostaman kaksoispoikkeuksen mielessä²⁸. Tämän Agambenin analyysin pohjalta voisi siis sanoa, että Bataillen tapa palauttaa uuden yhteisöllisyyden malli rakastavaisten hahmoon vain vahvistaa Agambenin arviota, että Bataille erheellisesti asettaa juuri paljaan elämän oman ajattelunsa pohjaksi.

5.2. Potentiaalisuus ja toimeettomuus

Vaikka Bataillen käsitys suvereeniudesta viittaa ilmiselvästi johonkin aivan muuhun kuin valtiolliseen suvereeniteettiin, Bataillen päätös nimittää subjektin ekstaattista avautumista juuri "suvereeniudeksi" avaa Agambenille mahdollisuuden analyysille, jonka myötä Bataillen ajattelusta voidaan siirtyä seuraavalle asteelle länsimaisen metafysiikan ylittämiseksi. Etymologisesti "ekstaasi" tarkoittaa kirjaimellisesti oman paikkansa ulkopuolella olemista, ja tämä viittaa juuri siihen, kuinka ekstaattisessa tilassa subjekti on "oman itsensä ulkopuolella". Agambenin mukaan Bataillen suvereeniksi nimittämän "sisäinen kokemuksen" paradoksaalinen luonne, jossa kokemus toteutuu juuri kokevan subjektin katoamisen hetkellä, on täysin yhteneväinen suvereeniuden paradoksin kanssa: samalla tavoin kuin suvereeni on lain ydin mutta samalla sen ulkopuolella, sisäisessä kokemuksessa subjektin on puututtava siellä missä hän on läsnä. Agambenin mukaan itse ilmaisu "subjektin suvereenius" sisältää paradoksin: etymologisessa mielessä "subjekti" viittaa alisteiseen kategoriaan (lat. *subjectus*, "alle heitetty"), "suvereeni" taas johonkin yläpuolella olevaan.⁴²³

Agambenin mukaan Bataillen pyrkimys ajatella subjektin ulkopuolella olevaa kokemusta liittyy paljon vanhempaan filosofiseen kysymykseen, joka koskee olemisen kaksinaista luonnetta: oleminen subjektina (*hypokemeinon*) tai materiana, sekä oleminen muotona (*eidos*), joka on ensimmäitun edellytys. Aristoteleella tämä kaksinaisuus ilmenee Agambenin mukaan voiman tai kyvyn (*dynamis*) ja toiminnan

⁴²³ Agamben 1996, 90-93

(*energeia*) välisenä suhteena⁴²⁴. Aristoteleen esitys voiman ja sen täytäntöönpanon välisestä suhteesta vuorostaan muodostaa perustan Agambenin ajattelun kannalta äärimmäisen keskeiselle kysymykselle *potentiaalisuudesta*. Aristoteleen mukaan potentiaalisuudessa ei ole kyse ainoastaan voimasta tai kyvystä *olla* jotain, vaan myös voimasta *olla olematta*. Tosi potentiaalisuuteen täytyy siis sisältyä mahdollisuus ylläpitää tätä potentiaalisuutta niin että se ei muutu aktuaaliseksi eli olevaksi (kuten esimerkiksi muusikolla säilyy kyky soittaa soitinta, vaikka hän kieltäytyisikin soittamasta). Agambenin mukaan tästä seuraa, että potentiaalisuus tarkoittaa olemista suhteessa omaan ei-potentiaalisuuteensa: jokainen inhimillinen voima (*potenza*) on erottamattomassa suhteessa omaan voimattomuuteensa (*impotenza*). Kun Agamben väittää, että ihminen on vailla olemusta, kyse on siitä, että toisin kuin muut eläimet, ihmisellä on kyky *olla potentiaalisuudessa*, kyetä kykenemättömyyteen⁴²⁵. Potentiaalisuudessa oleminen, voiminen, tarkoittaa Agambenille siis omaan voimattomuuteensa suhteessa olemista. Potentiaalisuudessa olevat olennot *voivat olla*, koska ne ovat suhteessa omaan ei-olemiseensa. Agamben kirjoittaa, että potentiaalisuudessa ei ole kuitenkaan kyse ei-olemisestä sinänsä, vaan paradoksaalisesta ”ei-olemisen olemassaolosta”, poissaolon läsnäolosta. Voima tai kyky on tätä ei-olemisen olemassaoloa⁴²⁶.

Agambenin mukaan potentiaalisuutta on kahdenlaista. Yleensä potentiaalisuus ymmärretään aktiivisena, jolloin se ilmenee voimana tai mahtina. Agambenin mukaan Aristoteleelta voidaan juontaa ajatus, että potentiaalisuus on kuitenkin ensisijaisesti *potentia passivaa*, voimaa ei-olla: passiivisuutta tai ”passiota”, joka edeltää toimintaa. Agamben väittää, että länsimainen filosofia on painottanut aktiivisuutta, voimaa ja tekoa. Bataille sen sijaan edustaa juuri passioiden ja passiivisuuden ajattelua: sisäinen kokemus ja pyhä edustavat Bataillelle ennen kaikkea toiminnan vastakohtaa ja intohimojen (*passions*) vapauttamista. Agamben näkee, että Bataille pyrkii ajattelemaan subjektin ulkopuolta viemällä juuri passiivisen potentiaalisuuden ääripisteeseensä saakka. Sisäinen kokemus on subjektiivisuuden puhtaan alla-olemisen ja päätöksen ajattelua (sekä latinan *passio* että kreikan *paschein* viittaavat ulkoisen voiman alaisuudessa olemiseen ja kärsimykseen). Agambenin mukaan Bataille on kuitenkin kykenemätön ajattelemaan potentiaalisuudelle keskeistä ei-olemisen

⁴²⁴ Agamben 1996, 93-94

⁴²⁵ Agamben 1999, 177-182; Prozorov 2014, 35-37

⁴²⁶ Agamben 1999, 179-181; Prozorov 2014, 36

olemassaoloa ja tästä syystä on edelleen subjektin ajattelua⁴²⁷. Paljas elämä edustaa juuri tätä subjektiviteettia puhtaana alla-olemisena, jota Bataille pyrkii ylevöittämään. "Pyhä elämä, siis lain edellyttämä ja poikkeustilaan hylkäämä elämä, on suvereeniteetin mykkä kantaja, todellinen *suvereeni subjekti*"⁴²⁸.

Kuvaillessaan omaa näkemystään tulevasta politiikasta Agamben kirjoittaa, että se edustaa "*välillisyyden näyttämistä, välineen tekemistä näkyväksi sellaisenaan*. Se ei ole päämäärän sellaisenaan piiri eikä päämäärälle alistettujen välineiden piiri, vaan puhtaan ja päämäärättömän välillisyyden piiri inhimillisen ajattelun ja toiminnan kenttänä"⁴²⁹. Samalla tavoin kuin Bataille, Agamben yrittää ajatella sellaista olemista, joka olisi vapaa päämäärätietoisesta, työn määrittämästä ajattelusta sekä yhteisöä, joka vastaisi tätä olemisen tapaa. Bataillelle tässä pyrkimyksessä keskeistä oli ajatella vastakohtaa toiminnan ja tuotannon imperatiiveille, ja Bataillen ratkaisu oli pyhän piiri, joka näyttäytyi tuhlauksen ja tuottamattoman negatiivisuuden alueena. Bataillelaisen "yhteisöttömien yhteisön" perusta on sen tuottamattomuudessa ja päämäärättömyydessä. Tälle periaatteelle Nancy antoi nimen *désœuvrement*, toimetttömyys tai tekemättömyys. Vastaavalla tavalla myös Agamben näkee, että inhimillisen elämän tulevan muodon perustana tulee olla *inoperosité*, joka vastaa suoraan Nancyn termiä.

Bataillen tavoin Agamben asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen ihmisestä työnsä tai tuotantonsa kautta määrittäytyvänä olentona: sen sijaan Agamben vetoaa alun perin Aristoteleen muotoilemaan luonnehdintaan ihmisestä olentona, joka on vailla omaa työtä (*argos*)⁴³⁰. Kuten aiemmin todettiin, ihmisen olemus näyttäytyy Agambenille pohjimmiltaan täysin tyhjänä, ja ihmiskunnalla ei ole mitään ominaista tehtävää, jota toteuttaa maailmassa: ihmisen rooli on siis toimetttömyydessä. Vaikka täydellisen nihilismin aikakausi, jossa Agambenin mukaan elämme, on epäilemättä katastrofi vailla vertaa, Agambenin mukaan sen mahdollistanut ymmärrys ihmisen ja kielen olemuksettomuudesta voi toimia myös reittinä uuteen "onnelliseen elämään", uuteen eetokseen ja politiikan muotoon⁴³¹.

⁴²⁷ Agamben 1996, 93-95

⁴²⁸ Agamben 2001, 78

⁴²⁹ Agamben 2001, 80-81

⁴³⁰ Agamben 2014a, 69

⁴³¹ Agamben 2001, 79-81

Tässä yhteydessä tulee kuitenkin ilmi Agambenin ja Bataillen ajattelun keskeisin ero, eli kysymys toimeettomuuden tarkasta luonteesta. Bataillille toimeettoman yhteisön perustana toimii pyhä, jaetun kuolemaa koskevan tabun transgression ja sen myötä avautuvan radikaalin negatiivisuuden kokemuksen muodossa. Agambenin mukaan toimeettomuus sen sijaan edellyttää ja itsessään edustaa pyhän tyhjäksi tekemistä ja sen voiman lakkauttamista. Kuten edellä on käynyt ilmi, Agambenin mukaan juuri pyhä, sekä sanoinkuvaamattoman että paljaan elämän muodossa, on metafysiikan ja suvereenin vallan perusta, ja uudenlainen oleminen ja yhteisö tulevat mahdollisiksi ainoastaan pyhän eliminoinnin myötä. Pyhä merkitsee aina jonkinlaista erottelua, jossa tietty osa suljetaan järjestelmän ulkopuolelle, ja tämä ”uhrauksellinen eronteko” näyttäytyy Agambenille keinona peitellä ihmiskunnan perimmäistä olemuksettomuutta. Agamben pyrkii tätä vasten filosofiassaan hahmottamaan uutta politiikan ja yhdessäolon muotoa, joka päinvastoin perustaisi itsensä juuri tähän olemuksettomuuteen ja näin loisi mahdollisuuden uudellelaiselle vapaudelle⁴³². Nihilismin tehtyä kaiken läpinäkyväksi tämä asioiden läpinäkyvyys itsessään voisi Agambenin mukaan muodostaa pohjan uudelle politiikalle, joka korvaisi tähän asti ihmiskulttuurien perustana olleen pyhän ja ei-minkään⁴³³. Kuten Prozorov huomauttaa, tässä mielessä *Il linguaggio e la morte* loppusanat voidaan nähdä Agambenin koko filosofisen projektin ohjelmajulistuksena⁴³⁴:

A completed foundation of humanity in itself should (...) signify the definitive elimination of the sacrificial mythologeme and of the ideas of nature and culture, of the unspeakable and the speakable, which are grounded in it. (...) The *ethos*, humanity's own, is not something unspeakable or *sacer* that must remain unsaid in all praxis and human speech. Neither is it nothingness, whose nullity serves as the basis for the arbitrariness and violence of social action. Rather, it is social praxis itself, human speech itself, which have become transparent to themselves.⁴³⁵

Samalla tavoin kuin Bataillellakin, Agambenille toimeettomuudessa ei ole kyse yksinkertaisesti toiminnasta pidättäytymisestä. Kuten tämän tutkielman johdannossa huomautettiin, arkikielessä *désœuvrement* viittaa joutilaisuuteen tai laiskotteluun, mutta filosofisessa kontekstissa se tulee ymmärtää toimintana, joka ei tähtää mihinkään tiettyyn päämäärään ja toimii dialektiikan ja ”työn” (hegeliläisittäin ymmärrettynä)

⁴³² Prozorov 2014, 33-35

⁴³³ Prozorov 2014, 64

⁴³⁴ Prozorov 2014, 68

⁴³⁵ Agamben 2006, 106

ulkopuolella. Prozorov huomauttaa, että toimettomuus saattaa toimintana olla oikeastaan vaivalloisempaa kuin työ itse: esimerkiksi runous, jota sekä Bataille että Agamben pitävät esimerkkinä toimettomuudesta, vaatii kielenkäytön muotona selkeästi enemmän vaivaa ja ponnistelua kuin tavat, joilla kieltä käytetään arjessa⁴³⁶. Näennäisesti pieni mutta äärimmäisen olennainen ero Bataillen ja Agambenin välillä koskee kuitenkin tämän ei-päämäärähakuisen toiminnan luonnetta. *Désœuvrement*, jonka Nancy liittää Batailleen, on tuhlaavaa toimintaa, jonka keskiössä on vailla käyttöä oleva negatiivisuus. Kuten kuitenkin on jo moneen kertaan todettu, Agamben näkee negatiivisen rakenteen nimenomaan nykyisen metafysiikan ja valtiovallan perustana, ja uuden ajattelun ja politiikan mahdollisuus ei näin ollen voi missään tapauksessa piillä negatiivisuudessa. Sen sijaan Agambenin käsitys toimettomuudesta perustuu hänen käsitykseensä potentiaalisuudesta: Agambenin ajattelun kontekstissa toimettomuus tulee ymmärtää yleisenä potentiaalisuutena, joka ei katoa siirtyessään aktuaalisuuteen.

Ajatus, että potentiaalisuus voitaisiin säilyttää myös teossa, perustuu Agambenin radikaaliin uudelleenluentaan Aristoteleesta. Jos kerran jokainen inhimillinen voima on suhteessa omaan voimattomuuteensa, ja ihmisellä täten on voima voimattomuuteen, toisin sanoen *potentiaalisuus ei-olla*, miten tämä potentiaalisuus aktualisoituu? *Sielusta*-kirjassa Aristoteles kirjoittaa:

...ilmaisua ”olla vaikutuksen kohteena” ei voida käyttää ilman lisämääreitä; se voi tarkoittaa jonkinlaista tuhoutumista kontraarisen vastakohdan vaikutuksesta, ja toisaalta taas pikemminkin potentiaalisesti olevan toteuttamista sellaisen aktuaalisesti olevan vaikutuksesta, joka on samanlainen siten kuin potentiaalisuus on suhteessa aktuaalisuuteen. Siitä näet, jolla on tietoa, tulee tietoa käyttävä, ja tämä (...) ei tapahdu muuttumisen kautta (lisäys nimittäin suuntautuu siihen itseensä ja aktuaalisuuteen)...⁴³⁷

Agamben väittää, että Aristoteleen mukaan aidossa potentiaalisuudessa potentiaalisuus ei-olla kulkee aktuaalisuuteen, kuitenkin muuttumatta aktuaaliseksi vaan säilyttäen itsensä potentiaalisuutena⁴³⁸. ”Vaikutuksen kohteena oleminen” (*paschein*) viittaa juuri passiivisuuteen, passioon, ja passiossa voima säilyttää ja täydellistää itsensä muuntautumisen tai tuhoutumisen sijaan: tästä on kyse ”lisäyksessä”, joka ”suuntautuu siihen itseensä ja aktuaalisuuteen”⁴³⁹. Soittamisen

⁴³⁶ Prozorov 2014, 42

⁴³⁷ Aristoteles 1990, 36 (417b 2-7)

⁴³⁸ Agamben 1999, 182

⁴³⁹ Agamben 2014, 490

esimerkkiä jälleen hyödyntäen olisi siis tosiaan mahdollista, kuten Agamben itse asian ilmaisee, soittaa voimallaan olla soittamatta, tai ”ei ei-soittaa”⁴⁴⁰. Äärimmilleen vietyinä puhdas potentiaalisuus ja puhdas aktuaalisuus ovat Agambenin mukaan täysin identtisiä⁴⁴¹.

Toisin kuin Bataille, Agamben siis näkee, että toimeettomuus ei vaadi ”negatiivisuudessa viivyttelyä” eikä sen tunnustamista, eikä siihen liioin liity mitään mystistä, sanoinkuvaamatonta tai pyhää. Päinvastoin toimeettomuus sivuuttaa negation ja tunnustaa ainoastaan jokaisen olion ominaisen olemuksettomuuden: Prozorovin mukaan toimeettomuus on määritelmällisesti *praxiksen* muoto, joka on vailla ennalta asetettua päämäärää, joka ei toteuta mitään määrättyä tehtävää, ja joka on vailla yhteyttä minkäänlaiseen määrättyyn ajatukseen olemuksesta tai luonnosta⁴⁴². Agamben itse tautologisesti toteaa, että toimeettomuus on toimintaa, joka tekee ihmiskunnan työt tai tuotokset toimeettomiksi, avaten niissä mahdollisuuden uudelle käytölle⁴⁴³.

5.3. Dispositiivit ja kielen kokemus

Agambenin mukaan toimeettomuus kuitenkin muodostaa, erityisesti meidän aikanamme, myös vallan keskuksen: politiikasta on tullut ”tuhoisa koe, joka hajottaa ja tyhjentää planeetan kaikista instituutioista ja uskomuksista, ideologioista ja uskonnoista, identiteeteistä ja yhteisöistä tarjotakseen ne lopulta uudelleen täysin mitätöidyssä muodossa”⁴⁴⁴. Agambenin mukaan valta perustuu kykyyn kaapata ja neutralisoida ihmiskunnan kyky toimeettomuuteen. Tämän väitteen Agamben perustelee Foucault’ta lainattuun *dispositiivin* (*dispositif*) käsitteen kautta. Foucault’n mukaan ihmissubjektit muotoutuvat heterogeenisessä diskursiivisten ja ei-diskursiivisten elementtien (instituutioiden, lakien, filosofisten väittämien jne.) muodostamassa verkostossa, joka on aina kytköksissä jonkinlaiseen valtasuhteeseen. Tätä subjektivaation prosessien verkostoa Foucault nimittää dispositiiviksi. Foucault’lle tieto ja valta kytkeytyvät keskeisellä tavalla toisiinsa: moderneissa yhteiskunnissa subjektit ovat ennen kaikkea ”tiedon subjekteja”, joiden luonnetta määritellään tiedon kautta.

⁴⁴⁰ Agamben 1995, 41

⁴⁴¹ Agamben 1998, 47

⁴⁴² Prozorov 2014, 33

⁴⁴³ Agamben 2014a, 69

⁴⁴⁴ Agamben 2001, 76

Dispositiivit toimivat juuri tieto- ja valtasuhteiden risteämispisteessä ja organisoivat näitä suhteita.⁴⁴⁵

Agamben lainaa dispositiivin käsitettä mutta asettaa sen uuteen ontologiseen kontekstiin. Agambenin mukaan *olennot* yleensä ovat jaettavissa kahteen ryhmään, "eläviin olentoihin (tai substansseihin)" sekä dispositiiveihin, jotka kaappaavat sisäänsä näitä eläviä olentoja. Kuten Prozorov huomauttaa, nämä kaksi kategoriaa vastaavat Heideggerin jakoa ontologisen ja ontoksen välillä: dispositiiveilla ei ole perustaa olemisessa vaan niiden olemus perustuu niiden kykyyn kaapata ja järjestää uudelleen elävien olentojen olemisen⁴⁴⁶. Näiden kahden ryhmän välissä sijaitsee kuitenkin välttämättä myös kolmas ryhmä eli subjektit, toisin sanoen olennot, joita määrittää elämän ja dispositiivien välinen suhde, niiden keskinäinen kamppailu⁴⁴⁷. Agamben myös laajentaa Foucault'n dispositiivin määritelmää. Agambenille dispositiivi on mikä tahansa elementti, joka saattaa vaikuttaa elävään olentoon, mukaan lukien itse kieli⁴⁴⁸:

...I shall call an apparatus literally anything that has in some way the capacity to capture, orient, determine, intercept, model, control, or secure the gestures, behaviors, opinions, or discourses of living beings. Not only, therefore, prisons, madhouses, the panopticon, schools, confession, factories, disciplines, juridical measures, and so forth (whose connection with power is in a certain sense evident), but also the pen, writing, literature, philosophy, agriculture, cigarettes, navigation, computers, cellular telephones and – why not – language itself, which is perhaps the most ancient of apparatuses - one in which thousands and thousands of years ago a primate inadvertently let himself be captured, probably without realizing the consequences he was about to face.⁴⁴⁹

On siis ilmeistä, että dispositiivien historia on Agambenin näkökulmasta yhtä pitkä kuin ihmiskunnankin. Itse asiassa ihmiskunnan olemassaolo itsessään näyttäytyy olevan dispositiivien ansiota: jakauma luonnon ja kulttuurin, ihmisen ja eläimen välille palautuu ihmiskunnan astumiseen kielen, dispositiiveista vanhimman, piirin. Samalla tavoin myös laki on dispositiivi, jonka piiriin ihminen on joutunut ja näin ollen tullut

⁴⁴⁵ Agamben 2009, 2-3

⁴⁴⁶ Prozorov 2014, 18

⁴⁴⁷ Agamben 2009, 13-15

⁴⁴⁸ Agambenin dispositiivin määritelmässä esiintyy tässä kohtaa tiettyä häilyvyyttä: toisaalta Agamben käsittää dispositiivin Foucault'n tavoin strategiseksi *verkostoksi*, joka muodostuu erilaisten instituutioiden, diskurssien jne. välille, ja tältä osin samaistaa dispositiivin myös Heideggerin *Ge-stelliin* (Agamben 2009, 12). Toisaalta Agamben kuitenkin käsittää dispositiivit (monikossa) myös niiksi subjektivikaation välineiksi, jotka tämän aiemmin mainitun verkoston muodostavat. Tätä samaa liukumaa esiintyy tosin myös Foucault'lla itsellään.

⁴⁴⁹ Agamben 2009, 14

lain subjektiksi. Agambenin mukaan nykypäivän biopolittinen, kapitalistinen kulutusyhteiskunta edustaa suunnatonta dispositiivien lisääntymistä ja kasaantumista, jossa yksilöiden olemassaolon jokainen hetki on jollain tapaa dispositiivien muovaamaa⁴⁵⁰. Ennen dispositiivien tuottamaa subjektiviteettia ja siihen liitettyjä määreitä on kuitenkin olemassa olento substanssina, puhtaana voimisena eli potentiaalisuutena⁴⁵¹. Toimettomuuden tarkoituksena on dispositiivien deaktivointi, tai pikemminkin ihmiskunnan itsensä-deaktivoiminen niiden sisällä, joka tapahtuu olentojen ominaisen potentiaalisuuden jälleenaktivoinnin kautta. Toimintana toimettomuus palauttaa olennoille ja esineille niiden potentiaalisuuden, ja tätä kautta avaa niissä mahdollisuuden uusille käyttötavoille⁴⁵².

Laki on valtava dispositiivi, jonka toimettomaksi tekeminen on Agambenin mukaan äärimmäisen keskeinen tehtävä. Suvereeniuden paradoksaalinen rakenne, joka mahdollistaa lain olemassa- ja voimassaolon, on nimittäin täysin yhteneväinen potentiaalisuuden rakenteen kanssa. Kuten muistetaan, suvereeni voi sekä määrätä lain sisällön että samalla julistaa sen pätemättömäksi: suvereeniudessa on siis kyse valtiosääntöä antavan voiman (*pouvoir constituant*) ja sen pidättymisen tai tyhjäksi tekemisen välisestä jännitteestä, eli potentiaalisuudesta. Laki on siis olemassa poikkeustilassa potentiaalisuuden muodossa, ja suvereenissa pannassa laki pätee poikkeukseen pätemättömyytensä kautta samalla tavoin kuin potentiaalisuus ylläpitää suhdetta aktuaalisuuteen ei-olemisen kykynsä kautta. Prozorovin tulkinnan mukaan suvereeniudessa ongelmallista ei ole niinkään sen rakenne vaan tapa, jolla tämä koko ihmiskunnalle ominainen potentiaalisuus on uudelleenkirjattu poliittis-juridiseksi rakenteeksi ja rajattu ainoastaan yhden instituution ja sen henkilöitymän, suvereenin, käyttöön. Lain toimettomaksi tekeminen tarkoittaisi näin ollen suvereeniuden ja lain välisen siteen katkaisemista ja suvereeniuden piiriin eristetyn potentiaalisuuden hajauttamista koko yhteisön keskuuteen.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Agamben 2009, 15

⁴⁵¹ Agambenin tapa käsittää "substanssi" tulee ymmärtää radikalisoituna versiona Spinozan ajatuksesta, että on olemassa ainoastaan substanssi ja sen moodit. Kuten Agamben toteaa, substanssi ja moodit eivät ole erillisiä toisistaan, vaan substanssi on vain ja ainoastaan omat moodinsa. Substanssi on näin ollen yhteneväinen potentiaalisuuden kanssa: substanssi on olemisen oma "miten" (*quomodo*), sen tapa olla "sellainen". Kyse ei siis ole esimerkiksi aristoteelisesta *ousiasta*, joka edeltäisi subjektivikaatiota, vaan ruumiin/yksilön ja sen mahdollisuuksien muodostamasta suhteesta tai jännitteestä (ks. Agamben 2014a, 73).

⁴⁵² Prozorov 2014, 37-38

⁴⁵³ Agamben 2001, 78; Prozorov 2014, 117-119

Kieli, jonka suhdetta suvereeniin valtaan ja inhimilliseen väkivaltaan on edellä käsitelty laajalti, on toinen olennainen dispositiivi, joka Agambenin mukaan on välttämättä saatettava toimeksi. Mahdollisuus kielen negatiivisen perustan ylittämiseksi ja eliminoimiseksi, joka on yksi Agambenin filosofian keskeisimmistä pyrkimyksistä, näyttäisi avautuvan juuri toimeksiolon kautta. Kuten edellisessä luvussa kuvailtiin, kielen ja metafysiikan toiminta perustuu "mystiseen" lausumattomaan elementtiin, joka muodostaa negatiivisuuden momentin, joka jäsentää äänen ja merkityksen välisen jaon. Tämä elementti ei kuitenkaan ole mitään kielen ulkopuolista tai sitä edeltävää, vaan asian lausuttavuus itsessään, puhdas kielen tapahtumisen momentti. Aiempina aikoina tämä ihmiskunnan negatiivinen perusta on pyritty peittämään pyhän ja uhrauksellisen väkivallan kautta, mutta nihilismin aikakautena kieli paljastaa enää vain puhtaan ei-minkään, joka on kuitenkin samalla puhdas sanottavuus: tätä Agamben tarkoittaa todetessaan, että ensimmäistä kertaa ihmiskunnan on mahdollista kokea "oma kielellinen olemuksensa (...) *pelkkä tosiasia, että puhutaan*"⁴⁵⁴. Kääntämällä toimeksiolon kautta nihilistisen ei-minkään puhtaaksi sanottavuudeksi Agamben väittää, että meidän aikanamme ihmiskunnalle tarjoutuu mahdollisuus täysin uudenlaiseen kokemukseen kielestä.

Sanottavuus, jonka kieli edellyttää, on olemukseltaan potentiaalisuutta. Agambenin näkökulmasta kielen perimmäinen olemus ei siis ole merkityksellinen, vaan merkitys edellyttää puhdasta voimaa tai kykyä merkitä. Kielen dispositiivi, joka on riippuvainen sanottavuudesta, toimii siis kaappaamalla sisäänsä sanottavuuden potentiaalisuuden ja kääntämällä sen merkitykseksi⁴⁵⁵. Kuten Daniel Heller-Roazen huomauttaa, potentiaalisuus merkitä on kuitenkin Agambenille väistämättä samalla myös *potentiaalisutta olla merkitsemättä*. Näin ollen sanottavuudella on siis oltava myös kyky sanoa ei-mitään, tai pikemminkin ilmaista kieli itsessään sanottavuutena, ja näin säilyttää itsensä potentiaalisena suhteessa aktuaaliseen, merkitsevään kieleen⁴⁵⁶. Agambenin mukaan kieli "pettää" sanottavuuden omaksuessaan sen merkitysrakenteensa negatiiviseksi, lausumattomaksi elementiksi⁴⁵⁷. Toimeksioksi muutettu kieli edustaisi Agambenille siis kielen negatiivisen rakenteen ylittämistä, "sanottavuuden tuomista kieleen". Tämä on Agambenin mukaan filosofian tehtävä.

⁴⁵⁴ Agamben 2001, 80

⁴⁵⁵ Agamben 1999, 35

⁴⁵⁶ Heller-Roazen 1999, 18-19

⁴⁵⁷ Agamben 199, 35

*The task of philosophical presentation is to come with speech to help speech, so that, in speech, speech itself does not remain presupposed but instead comes to speech. At this point, the presuppositional power of language touches its limit and its end; language says presuppositions as presuppositions and, in this way, reaches the unpresupposable and unpresupposed principle (...) that, as such, constitutes authentic human community and communication.*⁴⁵⁸

Samalla tavoin kuin toimettomuuskin on jotain muuta kuin yksinkertaista toiminnasta pidättymistä, puhdas kielen tapahtuma ei ole pelkästään puhumisesta pidättymistä tai hiljaisuutta, vaan sen sijaan erityinen tapa käyttää kieltä⁴⁵⁹. Vaikka sanottavuutta *itsessään* ei voi tietenkään lausua, toimeton kielenkäyttö merkitsee sanottavuuden läsnäolon ilmi tuomista, kielen välillisyyden näkyväksi tekemistä. Ensisijainen esimerkki tällaisesta kielenkäytöstä on runous: Agambenin mukaan "runous elää vain jännitteessä ja ylijäämässä (...) äänen ja merkityksen, merkkiketjujen ja merkitysketjujen välillä"⁴⁶⁰, toisin sanoen siinä semioottisen ja semanttisen välisessä katkoksesta, joka on sanottavuuden ja Äänen sija. Toisin kuin Bataille, joka näkee runouden tuhlaavan negatiivisuuden esimerkkinä tai "sanojen uhraamisena", Agambenille runoudessa on kyse ennen kaikkea sanottavuuden ja sen luoman jännitteen esiintuomisesta ja merkitysfunktion edelle asettamisesta, jotta kieli "onnistuisi lopulta kommunikoimaan itsensä jäämättä sanomattomaksi siinä, mitä se sanoo"⁴⁶¹. Toisin sanoen, runoudenkin tapauksessa siinä missä Bataille havaitsee negatiivisen, uhrauksellisen rakenteen, Agamben sen sijaan näkee potentiaalisuuden, joka edustaa juuri negatiivisuuden tyhjäksi tekemistä.

Prozorov kuitenkin huomauttaa, että samalla Agambenin kuvailema *experimentum linguae*, kielen kokemus, ei rajoitu pelkästään runouden kaltaisiin erityisiin kielenkäytön muotoihin. Sen sijaan mahdollisuus siihen tarjoutuu jokaisessa puheaktissa siihen sisältyvän merkityksen potentiaalisuuden kontemplanoinnin kautta. Kuten Prozorov korostaa, tässä kokemuksessa ei ole mitään esoteerista tai mystistä, vaan päinvastoin se on jotain täysin universaalia, joka on mahdollista jokaiselle puhuvalle olennot jokaisessa puheen instanssissa. Kielen toimeksi tekeminen *experimentum linguae* muodossa siis tekee tyhjäksi Äänen negatiivisuuden ja

⁴⁵⁸ Agamben 1999, 35

⁴⁵⁹ Prozorov 2014, 72

⁴⁶⁰ Agamben 2001, 58

⁴⁶¹ Agamben 2001, 65

kuoleman metafyyssisenä sijana ja asettaa sen tilalle sanottavuuden ihmiskunnan uuden eetoksen ja vapauden tyyssijana.⁴⁶²

The ineffable, the un-said, are in fact categories which belong exclusively to human language, they express its invincible power of presupposition, the unsayable being precisely what language must presuppose in order to signify. (...) The singularity which language must signify is not something ineffable but something superlatively sayable: the *thing* of language.⁴⁶³

5.4. Agambenin tuleva yhteisö

Koska kieli, metafysiikka ja politiikka ovat Agambenin ajattelussa niin tiukasti yhteen nivoutuneita, Agambenin hahmotelma uudesta politiikasta ilmenee välittömänä seuraamuksena tästä uudesta kielen kokemuksesta:

...the community that is born of the *experimentum linguae* cannot take the form of a presupposition (...). The first outcome of the *experimentum linguae*, therefore, is a radical revision of the very idea of Community. The only content of the experimentum is that *there is language*; we cannot represent this, by the dominant model in our culture, as a language, as a state or a patrimony of names and rules which each people transmit from generation to generation. It is, rather, the unsupposable non-latency in which men have always dwelt, and in which, speaking, they move and breathe.⁴⁶⁴

Kielen kokemus, vapautettuna negatiivisesta perustasta ja mystisestä sanoinkuvaamattomasta, näin ollen velvoittaa Agambenin mukaan pohtimaan vastaavanlaista politiikan ja olemisen muotoa. Kuten ylläolevasta sitaatista käy ilmi, tämä muoto ei voi enää turvautua mihinkään olemassaolevaan kieleen, kulttuuriin tai valtiollis-kansalliseen identiteettiin, eikä liioin pyrkiä luomaan uusia sellaisia (joka tarkoittaisi ainoastaan pyrkimystä kätkeä uudelleen ihmiskunnan negatiivinen perusta). Sen sijaan Agamben esittää, että tulevan yhteisön perusta on juuri ihmiskunnan olemuksettomuudessa. Sen tulee heijastaa tätä olemuksettomuutta siinä, että sen jäsenillä ei enää olisi mitään yhteistä predikaattia tai ominaisuutta, vaan sen sijaan kaikki olisivat siinä läsnä puhtaassa yhteenkuulumisessaan: sen ainoa määrittävä piirre olisi sen kommunikoitavuus. Tämän yhteisön muoto siis vastaisi potentiaalisuuden rakennetta: tuleva yhteisö ei ole *tuleva* ainoastaan kronologisessa mielessä, vaan kyse on yhteisöstä, joka säilyttäisi itsensä virtuaalisena ja potentiaalisena eikä missään

⁴⁶² Prozorov 2014, 72-73

⁴⁶³ Agamben 1993a, 4

⁴⁶⁴ Agamben 1993a, 9

vaiheessa aktualisoituisi määrättyksi identiteetiksi kokonaisuudeksi. Näin ollen siitä olisi myös mahdotonta sulkea ulos määrättyjä elementtejä tai eristää mitään paljaan, pyhän elämän kaltaista⁴⁶⁵.

Toisin kuin Bataillen ja Nancyn toimetomissa yhteisömalleissa, joissa yhteisön perustana oli singulaarisuuksien jaettu kuolevaisuus tai äärellisyys, Agamben pyrkii hahmottamaan yhteisöä, jossa myös tämä yhteinen negatiivisuuden kokemus (joka Agambenin silmissä ainoastaan toisintaa länsimaisen ajattelun negatiivista perustaa) olisi pyyhitty pois: tulevan yhteisön jäseniä ei yhdistä edes äärellisyys, vaan ainoastaan oleminen potentiaalisena, "minä tahansa". Samalla tavoin kuin puhtaan kielen kokemus tuli mahdolliseksi vasta nihilismin aikakautena, "minkä tahansa olemisen" ajattelu mahdollistuu juuri sinä hetkenä, kun kaikki olemassaolevat identiteetit ovat lopullisesti menettäneet merkityksensä:

...jos ihmiset, sen sijaan, että he edelleen etsisivät omaa, sopivaa identiteettiä itselleen nykyään sopimattomasta ja tunteettomasta yksilöllisyyden muodosta, onnistuisivat tarrautumaan tähän sopimattomuuteen sellaisenaan ja tekemään juuri sen niin-olemisesta pikemminkin singulaarisuuden ilman identiteettiä, yhteisen ja täysin paljastetun singulaarisuuden kuin identiteetin tai yksilöllisen ominaisuuden - jos ihmiset voisivat siis olla ainoastaan tämä niin, ulkoinen singulaarisuutensa ja kasvonsa eivätkä he niin-olisi tässä tai tuossa erityisessä biografisessa identiteetissä - silloin ihmiskunta tapahtuisi ensi kertaa yhteisönä vailla edellytyksiä ja vailla alamaisia, kommunikaationa, joka ei enää tuntisi kommunikoimatonta.⁴⁶⁶

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tulevan yhteisön singulariteetit olisivat täysin homogeenisiä, vailla määrittäviä, tunnistettavia piirteitä, jotka tekevät niistä singulaarisia. Sen sijaan nämä distinktiot tulisivat toimetomiksi tavalla, jossa niiden perimmäinen mitättömyys paljastuisi ja lakkaisi määrittämästä singulaarisuuksien *kuulumista* osana määrättyä joukkoa. Kuten Agamben asian ilmaisee, singulaarisuus on "määritelty ainoastaan suhteessa (...) mahdollisuuksiensa totaliteettiin"⁴⁶⁷. Singulariteetit eivät siis olisi vailla olemusta, vaan olisivat päinvastoin *täysin* oma olemuksensa, puhtaasti "niin" tai "sellaisia". Kuten Agamben asian itse täsmentää, niin-

⁴⁶⁵ Agamben 2001, 15-18

⁴⁶⁶ Agamben 1995, 61

⁴⁶⁷ Agamben 1995, 63

oleminen on ainoastaan "sellainen kuin se on eikä millään muulla tapaa", "kaikkine predikaatteineen (kaikki predikaatit ei ole predikaatti)"^{468, 469}

5.5. Käyttö ja profanaatio

Agamben toteaa myös, että *experimentum linguae* seuraamuksena on ajateltava "vapaan käytön mahdollisuuksia ja modaliteetteja"⁴⁷⁰. Agamben väittää, että "käytön" tarkkaa merkitystä ei ole pohdittu filosofiassa tarpeeksi syvällisesti. Agambenin mukaan moderniteetissa käytön käsitteelle on muotoutunut vahva utilitaristinen konnotaatio, mutta analysoimalla filosofis-etymologisesti muinaiskreikan verbiä *chrestai* (käyttää) Agamben pyrkii kuitenkin osoittamaan, että käyttö tulisi tosiasiasa käsittää aivan toisella tavalla. Toisin kuin useimmissa indoeurooppalaisissa kielissä, muinaiskreikassa on aktiivin ja passiivin lisäksi myös kolmas pääluokka, *mediumi*, johon lukeutuvat konstruktioit ovat nimensä mukaisesti jotain aktiivin ja passiivin välillä olevaa tai samanaikaisesti sekä aktiivisia että passiivisia. Benvenisten mukaan *mediumi* ilmaisee prosessia, jonka tapahtumapaikkana toimii subjekti. Subjekti on tämän prosessin sekä toimija että keskus: subjekti näin ollen toteuttaa jotain, joka toteutuu hänessä itsessään. Agamben toteaa, että mediaalisissa konstruktioissa subjekti siis ei ole koskaan toiminnan yläpuolella, vaan vaikuttaa itseensä toiminnan kautta. Mediumissa ilmenee siis epämääräisyys aktiivin ja passiivin, mutta myös subjektin ja objektin välillä.⁴⁷¹

Agambenin mukaan toisin kuin voisi olettaa, *chrestai* ilmenee kielessä aina datiiivissa tai genetiivissä, eikä koskaan akkusatiivissa. Sen merkitys vaihtelee riippuen sitä seuraavasta termistä (esim. *chrestai logoi*, "käyttää kieltä", tarkoittaa puhumista, *chrestai you polei*, "käyttää kaupunkivaliota [*polista*]" taas politiikkaan osallistumista). *Chrestai* lukeutuu siis mediaaliverbeihin, ja Agambenin mukaan käyttö näin ollen ilmentää tapahtumaa, jossa subjekti määrittää itseään olemalla suhteessa toiseen, käyttämällä toista. Koska käyttö vaatii aina toisen, tämä tapahtuma on Agambenin mukaan väistämättä luonteeltaan eettinen ja poliittinen⁴⁷². "Use, in this sense, is the

⁴⁶⁸ Agamben 1995, 85

⁴⁶⁹ Prozorov 2014, 77-78

⁴⁷⁰ Agamben 2001, 81

⁴⁷¹ Agamben 2014a, 67-68

⁴⁷² Agamben 2014a, 67-69

affection that a body receives inasmuch as it is in relation with another body (or with one's own body as other)''⁴⁷³.

Latinassa mediumi ilmenee ns. deponenttiverbien muodossa. Latinan verbi *deponere* taas viittaa mm. alas laskemiseen, pois panemiseen, luopumiseen ja sikseen jättämiseen. Jälleen etymologiaan vedoten Agamben väittää, että deponenttiverbit eivät ilmaise toimintaa vaan sen lepoon laskemista, toisin sanoen sen saattamista toimeettomaksi⁴⁷⁴. Asian käyttö tarkoittaa Agambenille siis sen toimeettomaksi tekemistä ja sen palauttamista alkuperäiseen potentiaalisuuteensa. Kuten edellä todettiin, toimeettomuuden politiikka on välillisyyden näyttämistä ja näkyväksi tekemistä, ja mediaalisuudessa on sananmukaisesti kyse juuri tästä. Agambenin mukaan tästä seuraa myös radikaali muutos subjektin käsitteen ontologiassa, ja tällä Agamben viittaa edellä kuvailtuun ajatukseen singulaarisesta olemisena ”minä tahansa” tai puhtaana ulkoisuutena: käytön yhteydessä ihminen samalla palauttaa itselleen oman potentiaalisuutensa.

The subject is not merely (...) internal to the process, but, having deposed its action, it is exposed and put in question together with it. In this sense, these verbs can offer the paradigm to think in a new way not only action and praxis, but also the theory of the subject.⁴⁷⁵

Tätä vastoin uskonto edustaa Agambenille määritelmällisesti asioiden, paikkojen, eläinten ja ihmisten *poistamista yleisestä käytöstä* ja niiden siirtämistä erilliseen piiriin. Agamben siis näkee, että dispositiivien rakenne on uskonnollinen ja vastaa sitä rakennetta, jota sosiologia nimittää pyhäksi. Hubertin ja Maussin määritelmälle uskollisena Agamben nimittää tätä erottamisen prosessia uhraukseksi: uhraus on siis Agambenille kaikkien uskontojen keskeisin ja määrittävä piirre. Jos dispositiivit siis pyhittävät asioita ja näin poistavat ne yleisestä käytöstä, dispositiivien toimeettomaksi saattaminen tarkoittaisi siis myös niiden eristämien asioiden käyttömahdollisuuden uudelleenaktivoimista.⁴⁷⁶

Tyypilliseen tapansa Agamben pyrkii hahmottamaan tarkastelemansa käsitteen olemusta etymologian kautta: Agamben väittää, että toisin kuin usein luullaan, *religio-*

⁴⁷³ Agamen 2014 (2), 69

⁴⁷⁴ Agamben 2014a, 72

⁴⁷⁵ Agamben 2014a, 72

⁴⁷⁶ Agamben 2007, 73-74

käsitteen alkuperä ei suinkaan ole sanassa *religare* (sitoa), vaan pikemminkin se palautuu sanaan *relegere*, lukea uudelleen. Tämä uudelleenlukeminen viittaa Agambenin mukaan siihen tarkkuuteen ja tunnollisuuteen, jota on noudatettava, kun ollaan pyhän kanssa tekemisissä. Uskonnossa ei siis ole suinkaan kyse inhimillisen ja jumalallisen yhteen tuomisesta tai yhdistämisestä, vaan päinvastoin näiden kahden alueen välisen jaon huolellisesta ylläpitämisestä⁴⁷⁷. Agamben myös huomauttaa, että sen lisäksi että ei ole olemassa uskontoa ilman erottelua, kaikki erottelu sisältää tai säilyttää itsessään todellisuudessa uskonnollisen ytimen⁴⁷⁸. Pyhän ja uhraamisen logiikka on siis myös toiminnassa sellaisissa ilmiöissä ja instituutioissa, joiden luonne ei konventionaalisesta näkökulmasta ole uskonnollinen.

Agamben kääntyy kuitenkin kuvailemaan uhraukselle päinvastaista toimenpidettä, jonka myötä pyhäksi käsitetty asia voidaan palauttaa profaanin piiriin. Tätä toimenpidettä kutsutaan *profanaatioksi* (*profanazione*). Jälleen kerran antiikin Rooman lainoppineiden teksteihin viitaten Agamben väittää, että siinä missä pyhittämisen kautta jokin asia erotettiin inhimillisen lain piiristä, profanaation myötä sama asia ”on palautettu ihmisten vapaaseen käyttöön”. Agamben painottaa, että profanaatio ei ole sama asia kuin sekularisaatio: sekularisaatio on repressiivinen toimenpide, jossa valta vaihtaa sijaa mutta säilyy edelleen voimassa. Esimerkiksi Agambenin mukaan (ja Schmittin ”poliittista teologiaa” mukailen) poliittinen suvereniteetti on yksinkertaisesti maallisin termein uudelleenmuotoiltu versio Jumalan ”taivaallisesta monarkiasta”, ja näin ollen pyhän malli säilyy siinä edelleen implisiittisesti aktiivisena. Profanaatio sen sijaan neutraloi pyhän ja palauttaa kohteen uudelleen ihmisten käytettäväksi ja muokattavaksi.⁴⁷⁹

Rituaalisen profanaation lisäksi profanaatio voi toteutua silloin kun pyhää käytetään epäsoveliaalla tavalla. Tämä tapahtuu Agambenin mukaan leikissä (*gioco*). Jälleen Benvenisten tutkimuksiin nojaten Agamben kiinnittää huomiota siihen, miten pyhän ja leikin alueet ovat yhteydessä toisiinsa: monilla ihmiskunnan vanhimmilla peleillä ja leikeillä on juurensa pyhissä seremonioissa ja riiteissä. Benvenisten mukaan leikin ilmiö on juonnettu pyhän piiristä, mutta erällä tavalla myös toteuttaa pyhän kumoutumisen. Benvenisten mukaan pyhän voima perustuu myytin (eli kerronnallisen

⁴⁷⁷ Agamben 2007, 74-75

⁴⁷⁸ Agamben 2007, 74

⁴⁷⁹ Agamben 2007, 75

elementin) ja riitin (eli myytin fyysisen toisintamisen) väliseen suhteeseen. Leikki murtaa tämän suhteen ja säilyttää kahdesta elementistä vain jommankumman: esimerkiksi urheilullisissa peleissä riitti on säilytetty vailla myyttiä, sanaleikeissä ja loruissa taas kerronta vailla riittiä. Leikin laki pätee myös niillä alueilla, jotka eivät konventionaalisesti katsoen kuulu uskonnon piiriin. Lapset voivat keksiä leikkejä käytännöstä mistä vain, myös sellaisista asioista, jotka yleensä mielletään hyvin vakaviksi, kuten taloudesta, sodankäynnistä tai laista.⁴⁸⁰

Leikki näin ollen vapauttaa ihmiskunnan pyhän piiristä ja suuntaa sen siitä pois päin, jättäen sen kuitenkin voimaan. Päinvastoin kuin Bataille, joka assosioi leikin pyhään sikäli kuin se muodostaa vastaparin profaanille työn ja tuotannon maailmalle, Agamben siis näkee, että leikin funktio on nimenomaan profanatorinen. Jos uskonnossa oli kyse pyhän ja profaanin välisen jaon huolellisesta kunnioittamisesta, profanaatio merkitsee Agambenille eräänlaista huolimattomuutta tämän jaon suhteen, tai pikemminkin sen laittamista erityiseen käyttöön⁴⁸¹. On nimittäin ilmeistä, että leikissä toteutuva käyttö on jotain muuta kuin sitä puhtaasti käytännöllistä tai välineellistä käyttöä, joka normaalisti määrittää maallisen piirin toimia. Profanoitu asia ja sen ”vapaa käyttö” on siis Agambenille selkeästi myös jotain muuta kuin sen luonnollinen tai alkuperäinen tila tai käyttötapa. Käyttö, joka syntyy profanaation kautta, on vanhan käyttötavan deaktivoimisen kautta avautuva uusi käytön muoto. Agamben toteaa, että ”vapaa käyttö” on mimeettistä toimintaa, joka toisintaa jo olemassa olevaa toiminnan mallia, mutta tyhjentää sen merkityksestä ja päämäärähakuisuudesta. Täten toiminnasta tulee puhdas keino (*mezzo puro*)⁴⁸². Puhtaat keinot ovat juuri potentiaalisuuden ilmenemismuotoja toiminnassa. ”Just as the *religio* that is played with but no longer observed opens the gate to use, so the powers of economics, law, and politics, deactivated in play, can become the gateways to a new happiness.”⁴⁸³

Osittain samoja teemoja Agamben käsittelee myös analysoidessaan uskonnollisen juhlan käsitettä, erityisesti siten kuin se ilmenee juutalaisen sapatin muodossa. Ajatus ”pyhäpäivästä” perustuu juuri käsitykseen, että kyseinen viikonpäivä on pyhitetty, eli erotettu profaanin piiristä. Agambenille tämä erottelu koskee

⁴⁸⁰ Agamben 2007, 75-76

⁴⁸¹ Agamben 2007, 75

⁴⁸² Agamben 2007, 85-86

⁴⁸³ Agamben 2007, 76

(profaania) työtä ja tuottavaa toimintaa ja (pyhää) lepoa tai joutilaisuutta: *Vanhassa testamentissa* todetaan selkeästi, että ”Kuutena päivänä tee työtä ja hoida kaikkia tehtäviäsi, mutta seitsemäs päivä on Herran, sinun Jumalasi, sapatti”⁴⁸⁴. Juhla on Agambenille yksi malli toimettomuudelle. Agambenin mukaan sapatin sisältö ei nimittäin koostu ainoastaan toimintaa rajoittavista kielloista: kyse on sen sijaan poikkeuksellisesta, ”juhlavasta” olemisen tavasta, joka ei tähtää tuotantoon, vaan suuntautuu siitä pois päin, ja voi ilmetä myös tuhlauksen ja tuhoamisen muodossa. Tämä juhlavuus ei ole juhlan tuote eikä liioin sen edellytys, vaan pikemminkin eräänlainen arkisen järjestyksen keskeytys tai deaktivointi. Tekemisen ja toiminnan sijaan juhlassa on kyse *tekemättömäksi tekemisestä*: pyhänä ne tarkoitukset, jotka määrittävät asioita arjessa, kumoutuvat, ja inhimillinen toiminta tilapäisesti vapautuu päämäärättömäksi:

If one eats, it is not for the sake of being fed; if one gets dressed, it is not for the sake of being covered up or taking shelter from the cold; if one wakes up, it is not done for the sake of working; if one walks, it is not for the sake of going someplace; if one speaks, it is not for the sake of communicating information; if one exchanges objects, it is not done for the sake of selling or buying.⁴⁸⁵

Agamben lisäksi huomauttaa, että juutalaisen uskonopin mukaan sapatti on olennaisessa yhteydessä messiaaniseen: sapatti on osa messiaanista valtakuntaa ja se ennakoii muotoa, joka elämälle suodaan messiaan saapumisen jälkeen⁴⁸⁶. Sapatin malli on siis myös yksi tapa hahmottaa sitä, mitä Agamben pyrkii tavoittamaan puhtaiden keinojen ”tulevalla politiikallaan”.

Agambenin analyysi juhlan luonteesta ja sen yhteisöelämää elvyttävästä katarttisesta luonteesta muistuttaa läheisesti Bataillen ajatuksia profaanin ajan ja juhlan, tuotannon ja tuhlauksen vuorottelurytmistä. Onkin hätkähdyttävää, että tässä kontekstissa Agamben vaikuttaisi asettavan puhtaat keinot pyhän piiriin kuuluvaksi, vaikka aiemmin niiden rooli oli nimenomaan profanatorinen. Agamben kuitenkin väittää, että juhlan aikana inhimillinen toiminta ei siirry millekään korkeammalle, ”pyhälle” asteelle. Perustellakseen tämän ristiriitaisuuden Agamben esittää hypoteesin, että juhla ja toimettomuus ilmiöinä edeltävät niille suotua uskonnollista ulottuvuutta.

⁴⁸⁴ 2. Moos. 20:9-10

⁴⁸⁵ Agamben 2011, 111

⁴⁸⁶ Agamben 2011, 110

...what comes first is the moment in which human activities are simply neutralized and rendered inoperative during the feast. What we call “religion” (a term that, in its current meaning, is missing from ancient culture) intervenes at that moment by capturing the feast in a separate sphere.⁴⁸⁷

Agamben siteeraa Lévi-Straussin näkemystä, että käsitteet, joilla jäsenämme uskontoa ja pyhää ilmiöinä (kuten esimerkiksi *mana* ja *tabu*) ovat ”kelluvia merkitsijöitä”, jotka ovat itsessään tyhjiä ja joiden merkityssisältö voi näin ollen olla mikä tahansa. Agambenin mukaan on mahdollista, että nämä symbolisen nolla-arvon merkitsijät vastaavat sellaisia asioita ja toimintamalleja, jotka juhlan kautta tulivat toimeksi, mutta jotka uskonto kuitenkin kaappasi ja muotoili uudelleen seremonialliseksi, ”pyhäksi” sfääriksi. Kuten aiemmin todettiin, dispositiivien olemassaolo perustuu niiden kykyyn kaapata olentojen potentiaalisuus. Agambenin näkökulmasta pyhän piirin sisältö on siis alun perin koostunut juuri siitä, mitä hän nimittää puhtaiksi keinoiksi⁴⁸⁸. Taas kerran Agamben siis tulkitsee potentiaalisuuden ilmentymäksi sellaisen ilmiön, joka Bataillen näkökulmasta heijastaa ”pyhää” negatiivisuutta rituaalisen tuhlauksen ja hyötyimperatiivin transgression muodossa.

5.6. Pyhä-profaani -jaon kriisiytyminen, kapitalismi, speaktaakkeli ja “ei-profanoitavan profanoiminen”

Agamben kuitenkin väittää, että profanaatio ei ole tänä päivänä samalla tavoin mahdollista kuin aiempina aikakausina. Tämä johtuu siitä, että pyhä ja profaani eivät ole selkeästi eritelty toisistaan samalla tavalla kun ennen, vaan sen sijaan ne ovat alkaneet kontaminoida toinen toistaan. Agamben näkee, että kristinuskossa, jonka perustana on ihmisen ja jumalan kohtaaminen samassa hahmossa, joka sitten valikoituu uhrin kohteeksi, uskonnon mekaniikka ajautuu kriisiin, jonka myötä jumalallisen ja inhimillisen piirin välinen jako muuttuu epäselväksi. Tämän johdosta pyhän ja profaanin kategoriat joutuvat tilaan, jossa ne ovat jatkuvasti luhistumassa toisiinsa⁴⁸⁹.

Agambenille pyhän ja profaanin välisen jaon kriisiytyminen ilmenee kuitenkin voimakkaimmalla muodollaan modernina kapitalismin aikakautena. Agambenin mukaan pyhän ja profaanin kategorioiden kriisiytymistä kuvaa oivallisesti Walter Benjaminin fragmenttiteksti *Kapitalismi uskontona*. Benjaminin mukaan kapitalismi ei

⁴⁸⁷ Agamben 2011, 112

⁴⁸⁸ Agamben 2011, 112

⁴⁸⁹ Agamben 2007, 79

ole ainoastaan protestantismien maallistunut muoto (kuten Weber kuuluisasti esitti), vaan kristinuskosta kehittynyt, myös itsessään aidosti uskonnollinen ilmiö. Benjamin kuvaa kapitalismia totaalisenä kulttina, jonka palvontamenot ovat käynnissä jatkuvasti ja jokaisella elämänalueella. Arki- ja pyhäpäivien välistä eroa ei enää ole, sillä palvonta toteutetaan työn kautta. Kapitalismi ei kuitenkaan sisällä mitään dogmaa tai ideaa, vaan nämä tauottomat palvontamenot ovat täysin itsetarkoituksellisia. Agambenin mukaan Benjaminin analyysissä tulee ilmaistuksi se, miten kapitalismi vie äärimmilleen kristinuskossa syntyneen kriisin ja toteuttaa jokaisella inhimillisen olemassaolon alueella sen erottelun, joka määrittää uskontoja.⁴⁹⁰

Where sacrifice once marked the passage from the profane to the sacred and from the sacred to the profane, there is now a single, multiform, ceaseless process of separation that assails every thing, every place, every human activity in order to divide it from itself. This process is entirely indifferent to the caesura between sacred and profane, between divine and human. In its extreme form, the capitalist religion realizes the pure form of separation, to the point that there is nothing left to separate. An absolute profanation without reminder now coincides with an equally vacuous and total consecration.⁴⁹¹

Kuten aiemmin todettiin, nykyinen kapitalistinen kulutusyhteiskunta näyttäytyy Agambenille suunnattomana dispositiivien lisääntymisenä ja kasaumana. Nihilistisen jälkiteollisen kapitalismin aikakautena ihmiskunnan potentiaalisuus on tullut täysin eristetyksi itsestään, kun jokainen inhimillinen ele on saatettu dispositiivien piiriin. *Tavaran* käsite, marxilaisessa mielessä, edustaa Agambenille täydellistä käytön ja profanaation mahdottomuutta. Sikäli kuin ihmiskunta on Agambenin mukaan suistunut ”maailmanlaajuisen pikkuporvariston” tilaan, jossa kaikki ”erot kielissä, murteissa, elämäntavoissa, luonteenpiirteissä, pukeutumisessa ja ennen kaikkea itse ne fyysiset erityispiirteet, joista muodostuvat kansojen ja maan päällä toisiaan seuraavien sukupolvien totuudet ja valheet, ovat menettäneet (...) kaiken merkityksensä ja ilmaisu- sekä kommunikaatiokykynsä”⁴⁹², sen sijaan että ihmiskunta voisi nyt leikkiä ja harjoittaa ”vapaata käyttöä” niiden jäännöksillä, kapitalismi on onnistunut tekemään niistä uudelleen jotain pyhää, eristettyä, ja käyttökelvotonta: tavaraa.

Jessica Whyte on selventänyt käytön mahdottomuuden ajatusta Agambenilla palauttamalla sen marxilaiseen käsitykseen käyttö- ja vaihtoarvosta. Marxin mukaan

⁴⁹⁰ Agamben 2007, 80-81; Benjamin 2014, 211-214

⁴⁹¹ Agamben 2007, 81

⁴⁹² Agamben 1995, 59-60

asian käyttöarvo on sen luonnollinen arvo, jonka määrittää sen käytettävyyden, toisin sanoen sen hyödyllisyys tai kyky täyttää tietty tarve. Vaihtoarvo vuorostaan määrittyy esineen valmistamiseen vaaditun työpanoksen kautta. Siinä missä käyttöarvo on kvalitatiivinen määre, vaihtoarvo on kvantitatiivinen ja kuvaa ainoastaan asioiden arvoa markkinoilla suhteessa muiden asioiden arvoon. Vaihtoarvo on siis abstrakti kategoria, joka mitätöi asian kaikki muut määrittävät ominaisuudet, mukaan lukien käyttöarvon. Marx kutsui tavarafetisismiksi ilmiötä, jossa tavaraan sisältyvä työ sekä sosiaaliset tuotannon ja vaihdon olosuhteet kätkeytyvät, kun tavaroiden vaihtoarvo oletetaan niiden luontaiseksi ominaisuudeksi. Käytön mahdottomuuden yhteydessä Agamben viittaa kuitenkin ennen kaikkea Guy Debordin ja Kansainvälisten situationistien käsitykseen speaktaakelin yhteiskunnasta (*société du spectacle*). Radikaalimarxilaiset situationistit näkivät, että jälkiteollisessa kapitalistisessa yhteiskunnassa vaihtoarvo on täysin syrjäyttänyt käyttöarvon: maailmassa ei ole enää mitään, mitä ei olisi abstrahoitu ja tuotteistettu. Speaktaakelissa mitään autenttista tai luonnollista ei ole enää olemassa, ja kaikki sosiaaliset suhteet ovat muuttuneet tavaramuodon välittämiksi samalla kun kaikki välitön kokemus on muuttunut representaatioiksi⁴⁹³.

Jo Marx luonnehti tavarana ”fantasmagorista” luonnetta uskontoon verrattavaksi, mutta Agamben vie tämän rinnastuksen pidemmälle yhdistäessään tavaralle ominaisen käyttöarvon mitätöinnin siihen, miten pyhäksi käsitetyt asiat poistetaan vapaasta käytöstä: voisi sanoa, että Agamben suhtautuu lähestulkoon kirjaimellisesti ajatukseen ”tavarafetisismistä”. On kuitenkin olennaista pitää mielessä, että Agamben ei pyri palauttamaan tai nostamaan uudelleen esiin asioiden käyttöarvoa, vaan Agambenin käsitys käytöstä viittaa aina *uuteen* käytön muotoon, eikä mihinkään nostalgiseen käsitykseen asian ”luonnollisesta” tai ”autenttisesta” käytöstä⁴⁹⁴. Agamben turvautuukin tässä kolmanteen termiin, Benjaminilta lainattuun *näyttelyarvoon* (*Austellungswert*): käytössä on kyse välillisyyden näkyväksi tekemisestä, subjektin ja prosessin yhdessäilmenemisestä⁴⁹⁵.

Agamben erottaa toisistaan *käytön* ja *kuluttamisen*: jonkin asian vapaa käyttö on eri asia kuin sen kuluttaminen, ja oikeastaan on mahdotonta käyttää jotain, jota omistaa.

⁴⁹³ Whyte 2013

⁴⁹⁴ Whyte 2013

⁴⁹⁵ Agamben 2007, 90; Agamben 2014a, 72

”(U)se is always a relationship with something that cannot be appropriated; it refers to things insofar as they cannot become objects of possession”⁴⁹⁶. Käyttö on Agambenille aina yhteistä ja kollektiivista, ja tämän vuoksi kuluttaminen merkitsee Agambenille yksinkertaisesti käytön mahdottomuutta. Tavarassa ja mainosfilmeissä puhtaat keinot ovat jatkuvasti esillä, mutta tavoittamattomissa: ”the pure means, suspended and exhibited in the sphere of the media, shows its own emptiness, speaks only its own nothingness, as if no new use were possible”⁴⁹⁷. Tätä käytön, asumisen, ja kokemisen mahdottomuutta Agamben nimittää maailman museoitumiseksi (*museificazione*). Samalla tavoin kuin museoissa asiat ovat esillä, mutta koskettamattomissa, Agambenin mukaan taide, filosofia, luonto ja politiikka (kuten myös, esimerkiksi maailmanperintökohteiden tai alkuperäiskansojen tapauksessa, jopa kokonaiset kaupungit, maa-alueet ja kansat) ovat muuttuneet ”museotavaraksi”: ne ovat menettäneet todellisen, historiallisen merkitsevyytensä ihmiskunnalle ja ovat ainoastaan *esillä*, varjeltuna kosketukselta tai mahdollisuudelta elää yhdessä niiden kanssa. Museo, joka vaivihkaa on laajentumassa kattamaan koko maailman, on Agambenin mukaan nykypäivän vastine temppelille⁴⁹⁸.

Agambenin mukaan käytön mahdottomuus on juuri spektaakkelin ominaisilmiö: ”spectacle and consumption are the two sides of a single impossibility of using. What cannot be used is, as such, given over to consumption or to spectacular exhibition”⁴⁹⁹. Agamben yhdistää myös situationistien spektaakkelin ajatukseen omaan käsitykseensä kielen luonteesta. ”On selvää, että spektaakkeli on kieli, itse kommunikatiivisuus tai ihmisen kielellinen oleminen”⁵⁰⁰, ja tämän vuoksi Agambenin mukaan täytyy huomioda, että ”kapitalismi (tai mikä tahansa muu nimi, joka halutaan antaa nykyään maailman historiaa hallitsevalle prosessille) ei pyri ainoastaan tuottavan toiminnan pakkoluovutukseen, vaan ja ennen kaikkea myös kielen itsensä vieraannuttamiseen, ihmisen koko kielellisen luonnon (...) vieraannuttamiseen”⁵⁰¹. Tästä seuraa, että itse kieli, joka Agambenille on ihmisen keskeisin lajityypillinen ominaisuus, tulee erotetuksi autonomiseen sfääriin. ”Se, mikä estää kommunikaation, on

⁴⁹⁶ Agamben 2007, 83

⁴⁹⁷ Agamben 2007, 88

⁴⁹⁸ Agamben 2007, 83-85

⁴⁹⁹ Agamben 2007, 82

⁵⁰⁰ Agamben 1995, 73

⁵⁰¹ Agamben 1995, 73

kommunikoitavuus itse, ihmisiä erottaa se mikä heidät sitoo toisiinsa”⁵⁰². Speaktaakkeli on siis ihmisen kielellisen luonnon tuottaman jakauman (ja näin ollen myös nihilismin) täydellistymisen piste.

Malliesimerkki, jota Agamben käyttää tästä speaktaakkelimaaisen kapitalismin piirissä ilmenevästä käytön mahdottomuudesta ja profanaation ja pyhittämisen kaksoisliikkeestä, on pornografia. Siinä missä Bataille tulkitsee erotiikkaa transgression ja yksilöllisen eheyden silpovan uhrauksellisen kommunikaation kautta, Agamben jälleen kerran kääntää tämän transgressiivis-uhrauksellisen rakenteen esimerkiksi potentiaalisuudesta: Agambenin mukaan erotiikassa on kyse ihmisruumiin ja sen elinten ”luonnollisten”, toisin sanoen lisääntymistä palvelevien, toimintojen toimeksi tekemisestä ja tätä kautta niiden potentiaalisuuden avaamisesta uudelle käytölle. Erotiikka ja perversio ovat toisin sanoen yksinkertaisesti tapoja *käyttää ruumista* nautinnon tuottamiseksi⁵⁰³. Agambenin mukaan pornografia on (nihilistis-kapitalistisen aikakauden dispositiivien toimintaperiaatteen mukaisesti) riistänyt inhimilliseltä seksuaalisuudelta sen historiallisen tabuluonteon verhon ja paljastanut, että siinä ei ole kyse mistään säädyttömästä tai mystisestä, muttei myöskään mistään puhtaan luonnollisesta. Samalla se on kuitenkin estänyt siinä piilevän profanatorisen vapaan käytön mahdollisuuden ja muuntanut sen speaktaakkelimaiseksi tuotteeksi. Siinä missä erotiikka on määritelmällisesti jotain yhteistä, Agambenin mukaan pornografiata nimenomaan *kulutetaan*, ja tämä tapahtuu yksinäisyydessä⁵⁰⁴.

Profanaation ja pyhittämisen kaksoisliikkeen kautta kapitalismi pyrkii Agambenin mukaan luomaan jotain, mitä ei millään tapaa voi profanoida⁵⁰⁵. Tämän vuoksi Agambenin mukaan ei ole yllättävää, että leikki profanaation välineenä on rappiolla kaikkialla⁵⁰⁶:

Modern man proves he no longer knows how to play precisely through the vertiginous proliferation of new and old games. Indeed, at parties, in dances, and at play, he desperately and stubbornly seeks exactly the opposite of what he could find there: the possibility of reentering the lost feast, returning to the sacred and its rites, even in the form of the inane ceremonies of the new spectacular religion or a tango lesson in a provincial dance hall. In

⁵⁰² Agamben 1995, 75

⁵⁰³ Agamben 2011, 102

⁵⁰⁴ Agamben 2007, 88-92

⁵⁰⁵ Agamben 2007, 82

⁵⁰⁶ Agamben 2007, 76

this sense, televised game shows are part of a new liturgy; they secularize an unconsciously religious intention.⁵⁰⁷

Samoin myös aito juhlavuus on Agambenin mukaan nykyään mahdotonta. Pyhän ja profaanin sekoittumisen johdosta ihmiskunta ei osaa enää ”pyhittää”, ja tämän seurauksena, vaikka he pyhäpäivisin toistelevat määrättyjä eleitä ja epätoivoisesti juhliivat, tanssivat, tuhlaavat ja tuhoavat, he ovat kyvyttömiä saavuttamaan sitä toimetttömyyttä, joka määrittää juhluutta⁵⁰⁸.

Samalla tavoin kuin Bataille, joka weberiläisessä hengessä näki pyhän menettäneen heterogeenisen asemansa ja laimentuneen olemassaolevan yhteiskuntajärjestyksen ja tuotannon periaatteen metafyyksiseksi oikeutukseksi, myös Benjaminin ja Agambenin analyysit kuvaavat eräänlaista pyhän ja profaanin välisen jaon kriisitilaa. Siinä missä Bataille kuitenkin näki tämän tilanteen johtaneen pyhän voiman heikkenemiseen, Agambenin mukaan kyse on päinvastoin sen ennenäkemättömästä laajenemisesta. Kuten aiemmin huomautettiin, maallistuminen ei Agambenin mukaan tarkoita pyhän vallan tyhjäksi tekemistä, ainoastaan sen uudelleenmuotoilua. Jos tänä päivänä pyhän yksittäisiä ilmentymiä on vaikea nimetä, se johtuu Agambenin näkökulmasta siitä, että dispositiivien muodossa se on läsnä kaikkialla. Uuden pyhän kokemuksen perässä juoksemisen sijaan Agambenin mukaan olennaista on siis päinvastoin pyrkiä jälleen suomaan inhimilliselle toiminnalle profanatorinen, poliittinen muoto: ihmiskunnan on onnistuttava profanoimaan ei-profanoitava, välttämään kapitalismin puhtaita eleitä kaappaava välineistö. Tehtävä on kuitenkin äärimmäisen vaativa: kuten Agamben itse toteaa, mikään ei ole yhtä haurasta tai epävarmaa kuin puhtaiden eleiden piiri⁵⁰⁹. Kuten moneen kertaan on kuitenkin jo käynyt ilmi, todellinen poliittinen yhteisö, todellinen kielen kokemus ja vapaa, yhteinen käyttö voivat Agambenin mukaan samalla toteutua ainoastaan tässä politiikan, kielen ja metafysiikan kriisitilassa. Agambenin mukaan ”pakkoluovutettuna oleminen on yhteisen mahdollisuus”⁵¹⁰, ja siksi kaikista olennaisiin poliittinen kysymys kuuluu: ”miten yhteistä käytetään?”⁵¹¹.

⁵⁰⁷ Agamben 2007, 76

⁵⁰⁸ Agamben 2011, 106

⁵⁰⁹ Agamben 2007, 87

⁵¹⁰ Agamben 2001, 79

⁵¹¹ Agamben 2001, 81

Loppupäätelmät ja yhteenveto

Toimeton historia

...mutta samalla tavoin kuin yhteen suuntaan vaikuttava voima voi edistää toista, vastakkaista voimaa, profaani järjestys edistää profaaniudellaan messiaanisen valtakunnan saapumista.

-Walter Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*⁵¹²

Kuten tämän tutkielman lomassa on aiemmin todettu, Kojèven historianfilosofialle olennaista oli ajatus inhimillisen negatiivisuuden katoamisesta historian lopussa, jonka myötä ihmiskunta palaisi eläimelliseen olemassaoloon. Kojève näki, että tämä historian loppu oli jo toteutunut tosiasia. Vuosia alkuperäisen *Hengen fenomenologiaa* käsitelleen luentosarjan ja sen transkriptioiden (*Johdatus Hegelin lukemiseen/Introduction à la lecture de Hegel*, 1947) julkaisun jälkeen Kojève joutui kuitenkin korjaamaan alkuperäistä arviotaan negatiivisuuden katoamisesta. Japanin-matkallaan vuonna 1959 Kojève nimittäin huomasi, että vaikka esimerkiksi uskonto ja politiikka olivat Japanissa menettäneet historiallisen merkityksensä samalla tavoin kuin länsimaissakin, inhimillinen negatiivisuus oli säilynyt siellä puhtaan muodollisessa, rituaalisessa muodossa, jota Kojève nimitti "snobismiksi". *Johdatuksen* toiseen painokseen lisätyssä huomautuksessa Kojève kirjoittaa, että "(t)aloudellisesta ja yhteiskunnallisesta epätasa-arvosta huolimatta kaikki japanilaiset elävät täysin *formalisoitujen* arvojen mukaisesti. Arvot ovat siis täysin tyhjiä kaikesta "inhimillisestä" sisällöstä "historiallisen" merkityksessä"⁵¹³. Kojève päätyy spekuloidaan, että koko maailman amerikkalaistumisen sijaan on mahdollista, että "hiljattain alkanut kanssakäyminen Japanin ja länsimaailman välillä" johtaisikin lopulta päinvastoin länsimaiden "japanilaistumiseen"⁵¹⁴.

Agamben huomauttaa, että snobismi muistuttaa, joskin kenties parodisella tavalla, juuri sitä vailla käyttöä olevaa negatiivisuutta, jonka olemassaolosta Bataille oli pyrkinyt Kojèvea vakuuttamaan. Agamben myöntää, että tietyssä mielessä negatiivisuus tosiaan on säilynyt historian lopun jälkeen, mutta ei siinä muodossa, jota Bataille olisi toivonut. Kojèven ennustama "lännen japanilaistuminen" on Agambenille tosiasia sikäli kuin valtiovalta, uskonto, taide, filosofia ja etniset identiteetit ovat

⁵¹² Benjamin 1980, 262

⁵¹³ Kojève 2012, alaviite 87 s.392

⁵¹⁴ Kojève 2012, alaviite 87 s.392

onnistuneet säilyttämään olemassaolonsa, ja tämä on toteutunut nimenomaan "pyhässä" muodossa, joka on tyhjentänyt ne täysin aiemmista kulttuurillisista ja historiallisista merkityksistään. Koska inhimillisen kulttuurin negatiivinen perusta on näin jäänyt vallitsemaan absoluuttisessa muodossaan, historiaa ei voi Agambenin mukaan katsoa vielä todella päättyneeksi. Sen sijaan historiaan syntyy eräänlainen "ultrahistoriallinen" reunama tai jälkinäytös, joka on yhteneväinen nihilismin ja biovallan aikakauden kanssa⁵¹⁵. Aiemmin pyhää oli se, mikä oli eristetty poikkeuksen asemaan, mutta kuten Benjamin näki, poikkeustila ja sääntö, pyhä ja profaani ovat nyt yhtä. Tämän vuoksi Benjaminin mukaan "edessämme olevana tehtävänä on todellisen poikkeustilan aikaansaaminen"⁵¹⁶. Tietyissä mielessä koko Agambenin filosofisessa projektissa on kyse uskollisuudesta tälle tehtävälle.

Kuten johdannossa huomautettiin, Agamben ei pyri niinkään saattamaan historiaprosessia päätökseen kuin seisauttamaan sen. Tässäkin Agamben on uskollinen Benjaminille, jonka yhtä lailla marxilaisuudesta kuin juutalaisesta messianismista ammentavaa vallankumouksellista historianfilosofiaa määrittävät edistyksen käsitteen kritiikki ja tästä juonnettu ajatus, että todellisen vallankumouksen ja messiaanisen valtakunnan saapumisen aikaansaaminen ei edellytä niinkään toimintaa kuin tapahtumien seisauttamista. Viitaten Marxin luonnehdintaan vallankumouksista historian moottorina Benjamin toteaa eräässä kuuluisassa muistiinpanokatkelmassa, että vallankumousta tulisi oikeastaan ajatella hetkenä, jona ihmiskunta vetää hätäjarrusta⁵¹⁷. Agambenille tämä "hätäjarru" on toimettomuus: kuten Prozorov asian ilmaisee, "todellinen poikkeustila" ja uuden politiikan mahdollisuus toteutuvat *historian toimeksi tekemisen kautta*⁵¹⁸.

Omassa tulkinnassaan Agambenin "toimeksi tekemisestä" Prozorov suhteuttaa Agambenin ajattelun Kojèven tulkintaan herran ja rengin dialektiikasta. Prozorov kehottaa ajattelemaan renkiä, joka yksinkertaisesti lopettaa työnteon, mutta samalla kieltäytyy myös havittelemasta herruutta tunnustuksen taiston kautta. Prozorovin mukaan tällainen "joutilas renki" ei yksinkertaisesti palaa luontoon (sillä hän on jo saavuttanut autonomian aiemmin tehdyn työn kautta), mutta ei myöskään

⁵¹⁵ Agamben 2004, 9-12

⁵¹⁶ Benjamin 1989, 181-182

⁵¹⁷ Benjamin 1974, 1232

⁵¹⁸ Prozorov 2009, 525

edistä historiaa (sillä hän ei osallistu negaation liikkeeseen työssä). Joutilaan rengin hahmo edustaa siis Prozorovin mukaan vaihtoehtoista historian loppua, joka on luonteeltaan teleologisen historian lopun tyhjäksi tekeminen. Samalla tavoin kuin bataillilainen suvereenius, rengin joutilaisuus luo häiriön työn määrittämän historiaproessin etenemiseen: se on kapula historian rattaissa. Tässä kontekstissa Bataillen ja Agambenin ero piilee kuitenkin siinä, että siinä missä Bataillen suvereenius edusti *herruuden* radikalisointia tai sen toimeksi tekemistä, Agamben sen sijaan asettuu *toimettoman rengin* puolelle. Toisin kuin suvereeni toimeksi tekeminen, joka on työn tuotosten tuhlaavaa, päämäärätöntä negatiivista, Prozorovin mukaan toimeksi tekeminen on negaation seisauttamista, joka samalla neutraloi rengin olemuksen työn ja negaation määrittämänä olentona (sitä kuinka negeeraamatta), luoden olennon, joka on vain oma olemassaolonsa, vailla *essentiaa* tai tointa.⁵¹⁹

Agamben näkee, että toisin kuin Fukuyaman kaltaiset jälkihegeliläiset, jotka pyrkivät ajattelemaan historian loppua ilman valtion loppua, tai edistysmieliset, jotka pyrkivät aikaansaamaan valtion lopun ilman historian loppua, todellisuudessa tulisi pyrkiä ajattelemaan *yhdessä* valtion loppu ja historian loppu ja valjastaa ne toisiaan vastaan⁵²⁰. Kuten edeltävissä luvuissa on tullut ilmi, Agambenin mukaan nihilistis-spektaakkelimainen kapitalismi on systemaattisesti tyhjentänyt kaikki maailman identiteetit, kulttuurit, uskomukset ja aatteet merkityksistään ja samalla paljastanut, että inhimillinen oleminen on täysin vailla perimmäistä olemusta tai tehtävää maan päällä. Inhimillinen kulttuuri ja valta, samoin kuin historia, on siis *anarkista* eli vailla perustaa, ja se voi luoda itselleen perustan ainoastaan kaappaamalla sisäänsä ja kätkemällä tämän perustattomuuden. Tässä piilee Agambenin mukaan anarkististen aatteiden ongelmakohta: anarkiaa ei sellaisenaan voi asettaa valtiovaltaa vastaan, koska valta on aina perustanut itsensä anarkian kaappaamiseen ja itseensä sisällyttämiseen⁵²¹. Jotta historia siis voitaisiin todella seisauttaa, "itse anarkisen historiallisuuden (...) täytyy nykyään tulla sellaisenaan ajatteluun, ja (...) ihmisen siis täytyy nyt ottaa omakseen (omaksua) oma historiallisena olemisensa, oma ominaisuudettomuutensa (oma olemisensa vailla omaa)"⁵²². Ihmiskunnan on toisin sanoen omaksuttava olemuksettomuutensa tai toimeksi tekemisen ja ajateltava elämää ja politiikkaa

⁵¹⁹ Prozorov 2009, 527-529

⁵²⁰ Agamben 2001, 76

⁵²¹ Agamben 2014a, 72

⁵²² Agamben 2001, 77

uudelleen niiden pohjalta. Koska "valtio on vain historiallisen *arkhen* kätkössä-säilymisen esitys ja edellytys"⁵²³, tämän olemuksettomuuden omaksi-ottaminen ei Agambenin mukaan voi enää toteutua valtion tai lain kautta, vaan inhimillistä yhdessäoloa on ajateltava ei-valtiollisessa ja ei-juridisessa muodossa.

"Teologis-poliittisessa fragmentissaan" (*Theologisch-politisches Fragment*, n. 1921) Benjamin kirjoittaa, että "maallisen järjestyksen on suuntauduttava onnen ideaan"⁵²⁴. Kuten Prozorov toteaa, Agamben on moderneista poliittisista ajatteliijoista ainutlaatuinen sikäli kuin hän asettaa poliittiset kysymyksenasettelunsa *onnellisuuden* kontekstiin⁵²⁵. Jälkitekollinen kapitalistinen kulutusyhteiskunta on tietysti mielessä organisoitu yksinomaan jäsentensä hyvinvoinnin takaamiselle, ja juuri tästä biopolitiikassa oli Foucault'n mukaan alun perin kyse: hallinnon tekniikoista, joiden päämääränä on huolenpito kansakunnan elämästä. Agambenin mukaan "kuluttajien massat" eivät kuitenkaan "tarjoa nähtäväksi minkäänlaista uuden *poliksen* hahmoa"⁵²⁶. Tämän vuoksi politiikkaa ja onnellisuutta, maallista hyvinvointia, on ajateltava jälleen yhdessä:

Ongelma, joka uudella politiikalla on edessään, on nimenomaan tämä: onko sellainen poliittinen yhteisö mahdollinen, joka on järjestetty pelkästään täyttää maallisesta elämästä nauttimista silmällä pitäen? Mutta eikö tämä ole tarkasti ottaen filosofian päämäärä? Ja kun moderni poliittinen ajattelu syntyy Marsilius Padovalaisella, eikö se määrity juuri averroeslaisen "riittävän elämän" ja "hyvin elämisen" käsitteiden poliittisten päämäärien kautta? (...) "Onnellisen elämän" käsitteen määrittäminen (...) pysyy yhtenä tulevan poliittisen ajattelun olennaisista tehtävistä.

"Onnellinen elämä", jolle poliittisen filosofian on pohjaututtava, ei voi siksi olla paljas elämä, jonka suvereniteetti edellyttää tehdäkseen siitä oman subjektinsa, eikä se voi olla modernin tieteen ja biopolitiikan läpitunkematon vieraus, joka elämää nykyään turhaan yrittää pyhittää, vaan päinvastoin täysin maallinen "riittävä elämä", joka on saavuttanut oman voimansa ja oman kommunikatiivisuutensa täydellisyyden ja johon suvereniteetilla ja oikeudella ei ole enää minkäänlaista otetta.⁵²⁷

Eräässä fragmentissa Agamben toteaa, että "ne, jota pyrkivät resakralisoimaan maailman ja elämän, ovat yhtä jumalattomia kuin ne, jotka pyrkivät epätoivoisesti sen

⁵²³ Agamben 2001, 77

⁵²⁴ Benjamin 1980, 262; Agamben 2001, 79

⁵²⁵ Prozorov 2014, 132

⁵²⁶ Agamben 2001, 78

⁵²⁷ Agamben 2001, 78-79

maallistamiseen"⁵²⁸. Kuten tämän tutkielman lomassa on todettu moneen otteeseen, Agambenin mukaan ratkaisua nihilismin valtakauteen ei voi hakea uudesta "pyhästä" yhteisöllisyydestä, kuten ennen kaikkea Bataillen voi nähdä pyrkivän tekemään, sillä pyhä ja negatiivisuus ovat alusta alkaen toimineet perustana sille metafysiikan ja suvereenin vallan mekaniikalle, jonka lopullisena ja äärimmäisenä muotona nihilismi ja biopolitiikka näyttäytyvät. Uuden yhteisöllisen pyhän kokemuksen etsiminen olisi Agambenin näkökulmasta ainoastaan epätoivoinen yritys kätkeä uudelleen ihmisluonnon perustattomuus samalla tavoin kuin se on kautta historian pyritty kätkemään. Sen sijaan Agambenin tulevan yhteisöllisyyden pohjana on tämän perustattomuuden omaksi-ottamisen myötä syntyvä onnellinen tai "riittävä" elämä, joka, kuten ylläolevasta sitaatista ilmenee, on luonteeltaan "täysin maallinen".

Agambenin huomautus nykyihmisestä, joka juhlissa, tanssiaisissa ja leikin lomassa hakee niistä epätoivoisesti juuri vastakohtaa siitä, mitä niistä todella voisi löytää⁵²⁹, henkilöityy modernin ajattelun historiassa voimakkaimmin juuri Bataillen hahmoon. Erityislaatuissa, ei-päämäärähakuisissa inhimillisen toiminnan muodoissa, kuten juhlissa, runoudessa, leikissä, ja erotiikassa, Bataille haluaa nähdä pyhän intiimiyden ja tuhlauksen piirin, josta moderni maailma vaikuttaisi vieraantuneen. Kuten olen pyrkinyt osoittamaan, Agamben sen sijaan systemaattisesti kääntää nämä esimerkeiksi jostain täysin vastakohtaisesta: puhtaasti maallisen inhimillisen käytön mahdollisuuksista. Kuten Agamben kirjoittaa, juhla ja runous - samoin kuin leikki ja seksuaalisuus - voivat muodostaa paradigman toimetttömyyteen perustuvan politiikan ajattelemiselle vain, jos niissä ilmenevä toimetttömyys käsitetään potentiaalisuuden, voiman täydellistymisen kautta⁵³⁰. Inhimillisen toiminnan potentiaalisuuden kartoittaminen, ihmisyyden uuden käytön mahdollistaminen, on Agambenin mukaan tulevan filosofian ja politiikan keskeisin tehtävä.

What the poem accomplishes for the potentiality of speaking, politics and philosophy must accomplish for the power of acting. Rendering inoperative the biological, economic and social operations, they show what the human body can do, opening it to a new possible use.⁵³¹

⁵²⁸ Agamben 1995, 82

⁵²⁹ Agamben 2007, 76

⁵³⁰ Agamben 2014a, 70

⁵³¹ Agamben 2014a, 70

Ulosteiden uusi käyttö

...jumalan ja ulosteiden identtisyudessa ei ole mitään, mikä voisi suuremmin hämmentää kenenkään uskontojen historian ongelmiin tottuneen käsityskykyä.⁵³²

1920-luvun lopulla Bataille riitautui surrealistiliikkeen johtaja André Bretonin kanssa, johtaen julkiseen kiistaan, jossa Breton ja Bataille piikittelivät toisiaan erilaisten artikkeleiden, esseiden ja manifestien kautta. Bataille näki surrealistit idealistisina haihattelijoina, kun taas Bretonille Bataillen heterologia ja sen epäpuhtaan pyhän ajatukseen nojaava anti-idealistinen "alhaismaterialismi" (*bas matérialisme*) näyttäytyi ainoastaan haluna "tutkia vain sitä, mikä tässä maailmassa on kaikkein kurjinta, masentavinta ja turmeltuneinta"⁵³³. Eräs pilkkanimitys, jolla Breton luonnehti Batailleta, oli "ulostefilosofi" (*philosophe-excrément*). Bataille tuskin kuitenkaan loukkautui kyseisestä luonnehdinnasta, jos ottaa huomioon, että hän itse oli ehdottanut omalle heterologialleen myös vaihtoehtoista nimitystä *skatologia*, ulosteiden tai jätteiden tiede^{534, 535}.

Ulosteen voi väittää muodostavan Bataillen tuotannossa paradigmaattisen käsitteen. Tai pikemminkin antikäsitteen, sillä uloste, kuten muutkin epäpuhtaan pyhän elementit, ei Bataillen näkökulmasta ole sovitettavissa käsitteelliseen tiedon totaliteettiin: kuten Hollier asian kiteyttää, siinä missä filosofiaa määrittävät vakavuus ja teoreettisuus, skatologia tuo jälleen esiin naurun ja käsinkosketeltavan, jotka filosofia hylkää (voisi sanoa, että tämänkin *filosofisen* tutkielman kontekstissa ulosteiden esille ottaminen luo tekstiin eräänlaisen repeämän, joka tuntuisi uhkaavan sen vakavastiotettavuutta)⁵³⁶. Sen lisäksi että ulosteet ovat malliesimerkki heterogeenisestä elementistä, termi *excrétion* ("erittäminen" Arppen käännöksessä), jolla Bataille viittaa heterogeenisten aineiden vapauttamiseen, voidaan kääntää yhtä lailla myös "ulostamiseksi"⁵³⁷. Viitaten Konrad Theodor Preussin tutkielmaan *Der Ursprung der Religion und Kunst* (1904-1905) Bataille väittää eräässä Collège de Sociologien esitelmässään, että "pyhät asiat ovat pohjimmiltaan ihmisruumiin hylkäämiä tai vuodattamia, ja jonkinlaisia tuhlatuja voimia"⁵³⁸. Myös Robertson Smith ja

⁵³² Bataille 1998, alaviite 3 s. 49

⁵³³ Breton 1929, 16

⁵³⁴ Bataille 1998, alaviite 5 s. 51

⁵³⁵ Hollier 1974, 195-200; Arppe 1995, 77

⁵³⁶ Hollier 1974, 189

⁵³⁷ Ks. Bataille 1998, suom. huom. alaviitteessä 5 s. 56

⁵³⁸ Bataille 1995a, 165

durkheimilaiset kiinnittivät analyyseissään pyhän luonteesta paljon huomiota siihen, miten pyhä toimii erilaisten ruumiineritteiden, eritoten kuukautisveren mutta myös ulosteiden, säätelymekanismina.

Agamben vuorostaan esittää *Elogio de la profanazionessa* mielenkiintoisen kommentin, jonka yhteydessä Bataillea ei mainita nimeltä, mutta joka voisi kuitenkin olla suoraan "ulostefilosofille" osoitettu:

Separation is also and above all exercised in the sphere of the body, as the repression and separation of certain physiological functions. One of these is defecation, which, in our society, is isolated and hidden by means of a series of devices and prohibitions that concern both behavior and language. What could it mean to "profane defecation"? Certainly not to regain a supposed naturalness, or simply to enjoy it as a perverse transgression (which is still better than nothing). Rather, it is a matter of archaeologically arriving at defecation as a field of polar tensions between nature and culture, private and public, singular and common. That is: to learn a new use for feces, just as babies tried to do in their way, before repression and separation intervened. The forms of this common use can only be invented collectively. As Italo Calvino once noted, feces are a human production just like any other, only there has never been a history of them. This is why every individual attempt to profane them can have only a parodic value, as in the scene where the dinner party defecates around a dining table in the film by Luis Buñuel.⁵³⁹

Tietyssä mielessä tämän tutkielman ytimen voi tiivistää tähän katkelmaan. Mitä on tehtävä sillä "kirotulla osalla", joka historiallisesti on eristetty "pyhän" ja "tabun" kaltaisten säännöstelymekanismien kautta? Agambenin näkökulmasta Bataille selkeästi haluaa säilyttää ulosteiden pyhän aseman, jotta hänen kuvailemansa kiellon ja transgression dialektiikka voisi säilyä myös historian lopun yli. Vaikka transgressio on Agambenin mukaan "parempi kuin ei mitään", Agamben kehottaa kuitenkin suhtautumaan ulosteisiin kuin mihin tahansa muuhun inhimilliseen tuotokseen: historian lopun kynnyksellä näemme, että kaikki ihmiskunnan luomukset ovat todellisuudessa olemukseltaan tyhjiä ja odottavat vain, että keksimme tavan käyttää niitä uudelleen. Niin hullunkuriselta kuin se ensi kädessä kuulostaakin, *ulosteiden uuden käytön* opetteleminen on Agambenille vakava kollektiivinen filosofis-poliittinen tehtävä. Tämä täysin sama kysymyksenasettelu, negatiivisuus vastaan potentiaalisuus, transgressio vastaan profanaatio, määrittää Bataillen ja Agambenin verrannollista suhtautumista kaikkia "pyhänä" pidettyjä asioita kohtaan.

⁵³⁹ Agamben 2007, 86-87

Kuten Arppe huomauttaa Bataille-suomennoksessaan, latinan kantasana *excretio* tarkoittaa erottamista, eristämistä tai eroamista, ja viittaa "ylipäättään toimintaan, jonka kautta organismi työntää jätteensä ulkopuolelleen"⁵⁴⁰. Tämän vuoksi ulosteiden kysymys ei koske ainoastaan ihmisruumista ja sen fysiologisia toimintoja, vaan myös tapaa, jolla *corps social*, yhteisöruumis, konstituoi itsensä ulossulkemisen kautta. Kuten muistetaan, Bataillen mukaan jokaisen yhteisön perustana on heterogeeninen rikos, joka psykologisen repression tapaisen mekanismin kautta vaiennetaan ja unohdetaan. Kun ajatteleamme, millä tavoin yhteiskuntamme suhtautuu passiivisesti ihmiskuolemaan, joka on tämän saman yhteiskunnan järjestelmien aiheuttamaa, oli kyse sitten Välimereen hukkuvista pakolaisista tai tehdaspaloista Aasiassa, voimme ymmärtää, mitä Nancy tarkoittaa puhuessaan "uhrauksellisesta houkutuksesta". Niin demoninen kuin ajatus itsessään onkin, tällaisen systemaattisen väkivallan näkeminen analogisena verenvuodatukseen, jota aiempina historian aikakausina on harjoitettu yhteisöjen säilyvyyden takaamiseksi, tuntuisi tarjoavan sille edes jonkinlaisen selityksen. Kuten Agamben on pyrkinyt osoittamaan, näin ei kuitenkaan ole, vaan sen sijaan näissä kohtaloissa kauhistuttavinta on niiden täydellinen banaalius ja mielettömyys, joka johtuu niiden asemasta paljaana elämänä.

Kuvaillessaan vallankumousta, eräänlaista poikkeustilaa, Hegel kirjoittaa, että kyseessä on tilanne, jossa kuolema on "kylmin ja tyhjin kaikista kuolemista, eikä sillä ole enempää merkitystä kuin kaalinpään irti leikkaamisella tai vesitilkan juomisella"⁵⁴¹. Agamben väittää, että poikkeustilan logiikan kautta niinkutsuttu demokraattinen kapitalismi on eliminoinut köyhyyden ensimmäisestä maailmasta, mutta samalla tuominut koko kolmannen maailman paljaan elämän asemaan. Tämä järjestys, joka hylkää elämän kuolemaan, voidaan Agambenin mukaan voittaa ainoastaan sellaisella politiikan muodolla, joka voisi ylittää länsimaita määrittäneen biopoliittisen halkeaman ja luoda sellaisen elämänmuodon, josta suvereeni valta olisi kyvytön eristämään paljaan elämän⁵⁴².

Vaikka Agamben toteaa, että Bataillen ajattelu, sikäli kuin se takertuu negatiivisuuteen ja pyhään, on "käyttökelvotonta"⁵⁴³, samalla olen kuitenkin pyrkinyt

⁵⁴⁰ Bataille 1998, suom. Huom. alaviitteessä 5, s. 56

⁵⁴¹ Hegel 1952, 418-419

⁵⁴² Agamben 1998, 180

⁵⁴³ Agamben 2001, 14

osoittamaan, millä tavoin Agambenin ajattelun näkökulmasta katsoen Bataillen voi nähdä äärimmäisen uutterana ajattelijana, joka on vienyt äärimmilleen ajattelun pyhän ja yhteisön yhteydestä, ja tästä Agamben toisessa yhteydessä Batailleta kiitteleekin. Kuten Agamben toteaa, määrittäessään pyhän kuoleman läsnäoloksi ja sen uhan alla olemiseksi Bataille tulee lähelle sitä, mitä Agamben kutsuu paljaaksi elämäksi: "pyhä" paljaana elämänä on juuri se, mitä Bataille *yrittää* ajatella, siinä kuitenkin onnistumatta. "(T)o have proposed the radical experience of this bare life is precisely what, despite everything, renders Bataille's effort exemplary"⁵⁴⁴. Näin ollen väitän, että Batailleta voisi luonnehtia "viimeiseksi pyhän ajattelijaksi", joka - Agambenin mukaan osittain tietämättään - on onnistunut ilmentämään puhtaimmassa muodossaan sen, mistä pyhässä on todella kyse. Vasta Agamben on kuitenkin onnistunut lopullisesti murtamaan illuusion pyhästä uskonnollisena kategoriana, ja näin voinut alkaa ajatella uutta metafysiikkaa ja uutta politiikkaa, jotka olisivat vihdoin vapaita pyhän vallasta. Agambenin sanoja mukaillen, vasta nyt voimme alkaa elää elämää, joka on puhtaasti maallista ja inhimillistä, ja vaikka tuntuisi siltä, että elämältä olisi riistetty sen lumous, se voi vasta nyt ensimmäistä kertaa todella tulla meidän omaksemme⁵⁴⁵.

Yhteenveto

Tämän tutkielman johdannossa määritin tutkielman aiheeksi pyhän käsitteen vertailevan analyysin Georges Bataillen ja Giorgio Agambenin ajattelussa. Määrittelin pyhän durkheimilaisessa mielessä sosiaaliseksi ja rakenteelliseksi ilmiöksi, joka koskee yhteisöissä tapahtuvaa erontekoa pyhän ja profaanin kategorioiden välillä: pyhät asiat ovat arkisesta järjestyksestä erilleen asetettuja ja kielloin suojeltuja. Esitin väitteen, että pyhää tulee Bataillen ja Agambenin ajattelussa tarkastella yhdessä nihilismin ja historian lopun käsitteiden kanssa. Määritin tutkimuskysymyksikseni 1. pyhän luonteen poikkeavuuden Bataillen ja Agambenin ajattelussa, sekä ja tämän eriävän pyhän käsityksen vaikutuksen Bataillen ja Agambenin 2. toimettomuutta ja 3. yhteisöä koskevaan ajatteluun. Väitin, että sekä Bataille että Agamben suhtautuvat vakavissaan sekä nietzscheläis-heideggerilaiseen nihilismin aikalaisdiagnoosiin että hegeliläis-kojèvelaiseen historian lopun teesiin ja näkevät, että ne velvoittavat ajattelemaan uudella tavalla sekä ihmisen maailmassa-olemasta että yhteisöä ja sen perustaa. Molemmat näkevät nykyisen historiallisen kehityskaaren pikemminkin nihilismin

⁵⁴⁴ Agamben 1998, 112

⁵⁴⁵ Agamben 2007, 18

ylivaltana kuin sen ylittymisenä, ja hakevat ratkaisua inhimillisen olemisen ja *praxiksen* muodosta, johon tässä tutkielmassa olen viitanut termillä ”toimettomuus”.

Väitin, että Agambenin ja Bataillen poikkeavaa käsitystä toimettomuudesta määrittää heidän eriävä käsityksensä pyhästä ja sen asemasta metafysiikassa, politiikassa ja historiassa: siinä missä Bataille näkee pyhän hajauttavana elementtinä, joka vastustaa integraatiota tiedon totaliteettiin ja historiaprosessiin, Agamben päinvastoin näkee pyhän olemassaolevan metafysiikan ja politiikan perustana. Näin ollen Bataille assosioi pyhän (radikaalin vailla käyttöä olevan negation muodossa) toimettomuuteen, kun taas Agamben käsittää toimettomuuden yleisenä potentiaalisuutena, joka sivuuttaa negation ja edustaa pyhän tyhjäksi tekemistä. Bataillelle toimettomuus on toisin sanoen jotain pyhää, Agambenille taas jotain yksinomaan maallista. Esitin myös väitteen, että Bataillen ja Agambenin yhteisluennan kautta ilmenee, että Agamben systemaattisesti kääntää pääläelleen Bataillen esimerkit ”pyhästä” toimettomuudesta ja osoittaa niiden olevan päinvastoin esimerkkejä maallisesta potentiaalisuudesta. Bataillen ja Agambenin poikkeavat tulkinnat toimettomuudesta vaikuttavat myös heidän pyrkimyksissään ajatella uudella tavalla yhteisöä: Bataillelle pyhä muodostaa uuden yhteisöllisyyden perustan, Agambenin mukaan pyhä taas on kautta historian ollut kaikkien yhteisöjen perustana, ja yhteisön käsitteen radikaali uudelleenmäärittely vaatisi päinvastoin pyhän eliminoimista. Esitin myös väitteen, että tästä huolimatta Agambenin suhde Batailleen ei ole yksinomaan kriittinen, vaan myös kiittelevä, ja tämän vuoksi Batailleta voisi ajatella Agambenia edeltävänä ”viimeisenä pyhän ajattelijana”.

Ensimmäisessä luvussa kävin läpi pyhän käsitehistoriaa ja sen määrittelyä 1800- ja 1900-luvun taitteen uskonto- ja ihmistieteissä. Robertson Smithin ja Durkheimin analyysien kautta näyttäytyy, että pyhässä on kyse sosiaalisesta eronteon järjestelmästä, jonka kautta yhteisö luo itselleen muodon rajaamalla ulkopuolelleen määrättyjä elementtejä. Durkheimin mukaan pyhä on yhteydessä affekteihin, ja kaikki sosiaalinen on palautettavissa rakenteisiin, jotka ovat luonteeltaan uskonnollisia. Durkheimin mukaan pyhällä ei ole mitään ominaista sisältöä eikä se varsinaisesti edes ole yhteydessä ajatukseen jumalasta tai jumalista, vaan pyhät asiat ovat yksinkertaisesti maallisesta erikseen asetettuja ja kielloin (tabuin) suojeltuja. Pyhä ja profaani näin ollen määrittävät kehämäisesti toinen toistaan. Pyhälle on myös olennaista sen ambivalenssi: on olemassa sekä puhdasta että epäpuhdasta pyhää, ja nämä kaksi pyhän alakategoriaa

saattavat myös vaihtaa sijaa. Uhraus on Maussin ja Hubertin mukaan tapa tuottaa transitioita pyhän ja maallisen välillä ja luoda kommunikaatioyhteys näiden kahden maailman välille: uhriseremonian kautta uhri siirtyy profaanin piiristä pyhään, kun taas uhraaja joko tulee osalliseksi pyhästä tai vapautuu epäpuhtauden tilasta. Viittasin myös Lévi-Straussin harjoittamaan kritiikkiin durkheimilaista pyhän käsitystä kohtaan. Lévi-Straussin mielestä pyhä on virheellinen selitysmalli, jolla ei todellisuudessa ole mitään tekemistä affektien kanssa, vaan kyse on tavasta ilmaista kulttuurillisten symbolisen luokittelun järjestelmien ääripiste: "pyhäksi" kutsutut asiat ovat asioita vailla nimeä, jotka eivät mahdu kielen loogisten järjestelmien sisälle.

Toisessa luvussa loin katsauksen pyhän merkitykseen Bataillen ajattelussa. Pyhä muodostaa keskeisen käsitteen Bataillen kritiikissä hegeliläistä absoluuttisen tiedon järjestelmää kohtaan. Bataille samaistaa pyhän ei-tietoon, joka hänen mukaansa on sekä tiedon rajapiste että sen edellytys. Bataille hyväksyy hegeliläisen käsityksen tiedosta negatiivisena, toisin sanoen annetun olemisen kieltävänä prosessina, mutta samalla esittää väitteen, että radikaalissa muodossaan tiedon ehtona toimiva negatiivisuus edustaa tiedon kumoutumista. Bataillen heterologian järjestelmässä maailmankaikkeus näyttäytyy profaania ja pyhää vastaavien homo- ja heterogeenisyyden alueiden kiertoliikkeenä. Bataillen mukaan "orjamaisia", utilitaristisia tiedon järjestelmiä vastaan asettuu ihmiselle ominainen heterogeeninen tuhoamisen ja tuhlauksen impulssi, joka ilmenee kiellon transgressiona (joka on samalla kiellon vahvistamista). Bataille kutsuu suvereeniudeksi yksilötason heterogeenisten aineiden vapauttamista. Kyse on ekstaattisesta yksilöllisen eheyden alttiiksi asettamisesta, joka toteutuu kuolemaa, radikaalia negatiivisuutta, koskevan tabun transgression kautta. Tämän alttiiksiasettumisen Bataille mieltää uhraukselliseksi, sikäli kuin siinä on kyse tuhlauksesta ja pyhästä osalliseksi tulemisesta. Bataille myös väittää, että tämä "vailla käyttöä oleva" uhrauksellinen, tuhlaava negatiivisuus säilyy olemassaolevana myös kojèvelais-hegeliläisen historian lopun yli.

Kolmannessa luvussa esittelin Bataillen ajattelun yhteisöllistä ja poliittista ulottuvuutta. Durkheimin tavoin Bataille näkee ihmisyhteisöt affektiivisten energiavirtausten muodostamina kokonaisuuksina. Omaan transgression käsitykseensä nojaten Bataille väittää, että yhteisöjen perustana on rikos: yhteisöt muodostuvat suhteessa pyhään, joka on affektiivisen ambivalenssin, kauhun ja vetovoiman

määrittämää, ja yhteisö saa muotonsa transgressiivisista affektiivisista energiapurkauksista, joissa raja pyhän ja maallisen välillä murretaan ja muodostetaan uudelleen. Tämä transgressio on yhteydessä tuhlaukseen, jonka Bataille näkee välttämättömäksi myös yhteisötasolla. Perinteinen suvereenius näyttäytyy Bataillelle sekä yhteisön affektiivisen "pyhän" energian ruumiillistumana että tuhlauksen velvollisuuden toimeenpanijana. Bataille näkee, että kapitalismin aikakautena tuhlauksen velvollisuus on laiminlyöty sitä mukaa, kun nihilismin myötä pyhä on menettänyt arvovaltansa ja yhteisöjen olemassaolo on tullut entistä enemmän teknillis-välineellisen hyötyajattelun määrittämäksi. Vallankumous sen sijaan edustaa Bataillelle pyhän tuhlauksen uudelleenleimahtamista. Fasismi vuorostaan näyttäytyy Bataillelle pyrkimyksenä ratkaista nihilismin ongelma herättämällä uudelleen henkiin perinteinen suvereenius, joka yhdistyy moderniin, sotilastyypin valtaan ja joka tähtää kaiken itsensä sopeutumattomaan eliminointiin.

Fasismin vastapainoksi Bataille pyrkii hahmottamaan uudenlaista yhteisöllisyyttä, joka ottaa perustavaksi rikoksekseen Nietzschen "jumalan kuoleman". Bataillen pyhä yhteisöllisyys on määritelmällisesti tuhlaavaa ja Bataillen uhrauskäsityksen ja radikaalin negatiivisuuden pohjalle rakennettua: se edustaa kaiken järjestyksen kieltoa, sillä ei ole "päättä", johtajaa tai muotoa, eikä sitä voi valjastaa minkään ennaltamäärätyn päämäärän palvelukseen. "Yhteisöttömien yhteisö" rakentuu tragedian ajatukselle, jaetulle kokemukselle kuoleman läsnäolosta. Nancyn mukaan Bataillen ajattelu edustaa ennen kaikkea modernia käsitystä yhteisöstä singulaarisuuksien yhdessäolemisena, joka ei kuitenkaan pyri sulauttamaan niitä yhdeksi kokonaisuudeksi. Nancyn mukaan bataillelainen yhteisöllisyys on *désœuvré*, toimeton tai tekemätön, sillä se ei voi yhdistää itseään minkäänlaiseksi kokonaisuudeksi tai teokseksi (*œuvre*), vaan perustaa itsensä yhteyden mahdottomuudelle: vaikka Bataille ottaa yhteisön lähtökohdaksi toisen kuolevaisuuden, Bataille näkee, että pohjimmiltaan kuolemassa ei ole mitään tunnustettavaa, ja kuoleman kokemus kääntyy näin kokemuksen mahdottomuudeksi.

Neljännessä luvussa siirryin käsittelemään pyhän merkitystä Agambenin ajattelussa. Agambenille pyhä on kiinteästi kytköksissä ajatukseen inhimillisen olemisen, metafysiikan ja politiikan negatiivisesta perustasta. Agambenin mukaan sekä metafysiikka että politiikka rakentuvat "sisällyttävän ulossulkemisen" mekaniikalle, jota Agamben nimittää pannaksi: mikä tahansa järjestys vaatii ulossuljetun elementin,

joka sisällytetään osaksi tätä järjestystä nimenomaan ulossuljettuna. Kielessä tämä ilmenee lausumattoman Äänen muodossa. Ääni on kielen edellyttämä puhdas lausuttavuus, joka toimii negatiivisuuden momenttina ja tuottaa semanttisen ja semioottisen, luonnon ja kulttuurin välisen jaon. Poliitikassa panna vuorostaan ilmenee paljaan elämän hahmossa: jotta poliittisesti ja juridisesti merkittävä elämä voidaan määrittää, on oltava olemassa myös elämänmuoto, joka suljetaan näiden kategorioiden ulkopuolelle. Paljas elämä henkilöityy antiikin roomalaisessa laissa ilmenevän *homo sacerin* hahmossa. *Homo sacer* on lainsuojaton, joka on suljettu sekä maallisen että uskonnollisen lain ulkopuolelle ja jonka kuka tahansa voi surmata. Paljas elämä määrittyy siis puhtaasti kuolemalle alttiinaolemisen kautta. Paljaan elämän tuottaminen on suvereenin vallan keskeisin piirre ja sen tarkoitus. Kielessä ilmenevä lausumaton Ääni ja paljas elämä ovat siis rakenteellisesti analogisia.

Lévi-Straussin tavoin Agamben näkee, että tapa, jolla pyhä on käsitetty ihmistieteissä, on virheellinen. Agambenin mukaan inhimillinen oleminen on pohjimmiltaan täysin vailla olemusta, ja pyhä näyttäytyy negaation aktina, jonka kautta tämä olemuksettomuus pyritään peittämään. Agambenin mukaan ajatus pyhästä uskonnollisena kategoriana kätkee alleen totuuden pyhästä juridis-poliittisena rakenteena: todellisuudessa pyhässä on kyse *homo sacerin* pyhästä, ja "pyhä elämä" tarkoittaa yksinkertaisesti elämää, joka on kuoleman omaa. Nihilismin myötä inhimillisen kulttuurin negatiivinen perusta on tullut esiin, johtaen sekä metafysiikan että suvereenin vallan kriisiin. Koska suvereeni valta on tullut kyvyttömäksi perustella olemassaoloaan, se juurruttaa auktoriteettinsa kansalaistensa paljaaseen elämään ja määrittää elämän politisoinnin tehtäväkseen. Tätä Agamben nimittää biopoliitikaksi. Agambenin mukaan lain sisä- ja ulkopuoli ovat sekoittuneet keskenään, ja tämän myötä länsimaiden koko väestö on määrittynyt paljaaksi elämäksi. Fasismi on Agambenille malliesimerkki tällaisesta biopoliittisesta valtiojärjestyksestä, jossa kansalaisten biologinen elämä käsitetään lähtökohtaisesti poliittiseksi kysymykseksi. Toisin kuin Bataille, Agamben siis näkee, että nihilismissä ei ole kyse pyhän mailleenmenosta, vaan päinvastoin pyhän mekaniikan ennenäkemättömästä kiihtymisestä ja laajenemisesta.

Viidennessä luvussa loin aluksi yhtenäisen esityksen Agambenin kritiikistä Bataillen ajattelua kohtaan. Agambenin mukaan Bataillen ajatukset tiedon rajoja merkitsevistä ei-tiedosta sekä uhraukselliseen kuoleman läheisyyteen perustavasta yhteisöstä tietämättään toisintavat edelläkuvailtua kaiken tähänastisen metafysiikan ja

politiikan perustana ollutta ”pyhää” negatiivisuutta, joskin paljaimmassa, eksplisiittisimmässä muodossaan. Määrittäessään suvereeniuden kuolemaa koskevan tabun transgressioksi ja sen uhan alle asettumiseksi Bataille tuo Agambenin mukaan tietämättään ilmi pyhän todellisen luonteen elämänä, joka on kuoleman omaa. Tämän paljaan elämän hahmon Bataille vuorostaan pyrkii korottamaan suvereeniksi hahmoksi ja uuden yhteisöllisyyden perustaksi. Koska paljas elämä on kuitenkin aina ollut politiikan perusta ja tieto on aina ollut riipuvainen ei-tiedosta, Agambenin mukaan Bataillen yritykset sekä ajatella uutta yhteisöllisyyttä ja puhkoa aukkoja hegeliläiseen tiedon totaliteettiin ovat tuomittuja epäonnistumaan. Sen sijaan Agambenin mukaan on pyrittävä lakkauttamaan pyhän valta ja pohtimaan sellaista olemisen muotoa, joka olisi vapaa negatiivisesta perustasta. Agambenin oma ratkaisu on potentiaalisuudessa. Agamben esittää väitteen, että jokainen inhimillinen voima tai kyky on aina yhteydessä omaan voimattomuuteensa. Ihmisellä on siis kyky olla potentiaalisuudessa, voida omaa voimattomuuttaan. Radikaalin Aristoteles-uudellentulkinnan pohjalta Agamben väittää, että aidossa potentiaalisuudessa potentiaalisuus ei-olla voi kulkeutua aktuaalisuuteen ja samalla säilyttää itsensä potentiaalisuutena: puhdas potentiaalisuus ja puhdas aktuaalisuus ovat siis yhteneväisiä. Agambenin mukaan on siis olemassa toiminnan muoto, joka on samalla puhdasta välillisyyttä. Tämän Agamben käsittää toimetttömyudeksi.

Siinä missä Bataille pyrkii ajattelemaan uudenlaista pyhää Jumalan kuoleman aikakaudella, Agamben päinvastoin yrittää kääntää nihilismin myötä ilmi tullutta ihmisen perimmäistä olemuksettomuutta uudenlaisen ”onnellisen elämän” mahdollisuudeksi. Agambenin mukaan valta perustuu ihmisen olemuksettomuuden ja oman työn puutteen kaappaamiseen: toimetttömyuden *praxiksessa* on kyse tämän toimetttömyuden jälleenaktivoinnista. Jos pyhässä on kyse asioiden poistamisesta yleisestä käytöstä, toimetttömyys on profanatorista, eli se palauttaa asiat takaisin ihmiskunnan käytettäviksi. Näin ollen siinä missä Bataillelle toimetttömyudessa oli kyse tuhlauksen ja kuoleman muodossa ilmenevästä radikaalista, pyhästä negatiivisuudesta, Agamben sen sijaan käsittää toimetttömyuden yleisenä potentiaalisuutena, joka ei katoa siirtyessään aktuaalisuuteen, ja joka edustaa pyhän tyhjäksi tekemistä. Tässä luvussa osoitin, miten tietyt ilmiöt, jotka sekä Agamben että Bataille käsittävät esimerkeiksi toimetttömyuden käytännöistä (peli/leikki, juhla, runous ja erotiikka) näyttäytyvät Agambenille ja Bataillelle täysin erilaisina johtuen heidän poikkeavista käsityksistään

toimettomuudesta, ja miten Agambenin voi nähdä kääntävän kaikki nämä Bataillen ”pyhiksi” käsittämät toimintamallit esimerkeiksi maallisesta inhimillisestä käytöstä. Agambenin mukaan suvereenin valta on tehtävä toimettomaksi ajattelemalla elämänmuotoa, joka olisi puhdas olemisensä ja potentiaalisuutensa ja josta olisi mahdoton eristää paljasta elämää. Agambenin ”tuleva yhteisö” perustuu ajatukseen singulariteeteista, joilla ei ole mitään yhteistä predikaattia tai ominaisuutta, ja tämä yhteisö olisi puhdasta kommunikoitavuutta, joka säilyttää itsensä potentiaalisuutena eikä missään vaiheessa aktualisoidu identiteetiksi kokonaisuudeksi.

Lopuksi palautin Agambenin käsityksen toimettomuudesta kysymykseen historian lopusta. Agambenin mukaan kojèvelais-hegeliläinen historian loppu on valheellinen ja yhteneväinen nihilismin aikakauden kanssa, ja nihilismin ylittäminen vaatii todellisen historian lopun toteuttamista, joka tapahtuu historian toimettomaksi tekemisen kautta. Prozorovin tulkintaan nojaten väitin, että jos Agambenin ja Bataillen välisen kiistan suhteuttaa hegeliläiseen herran ja rengin dialektiikkaan, Bataille hakee ratkaisua historian loppuun eräänlaisesta toimettomasta herruudesta, Agamben taas toimettomasta renkiydestä. Tämän jälkeen kertosin tutkielmani keskeisimmän argumentin: siinä missä Bataille pyrkii säilyttämään pyhän, jotta transgression mahdollisuus pysyy avoimena myös historian lopun jälkeen, Agamben sen sijaan pyrkii neutraloimaan ja profanoimaan pyhän, jotta se avaisi mahdollisuuden uudelle käytön muodolle ja uudelle inhimillisen olemisen tavalle, jotka olisivat vapaita pyhän ja negaation perustasta. Aivan lopuksi huomautin, että Agambenin yleisen kriittisestä asennoitumisesta huolimatta Bataillen voi kuitenkin nähdä ajatelleen ”esimerkillisesti” pyhän käsitettä ja paljastanut tietämättään agambenilaisen käsityksen pyhästä paljaana elämästä.

Mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita pohtiessa ensimmäisenä tulee ilmi johdannossa sivuttu maallistumisen käsite. Eräs Carl Schmittin tunnetuimmista poliittisen filosofian teeseistä kuuluu, että kaikki modernin valtio-opin käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä⁵⁴⁶. Samalla tavoin kuin Vattimo näki moderniteetille ominaisen edistysuskon maallistuneena versiona kristillisestä jumalallisen sallimuksen projektista, teoksessa *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007) Agamben on pyrkinyt palauttamaan

⁵⁴⁶ Schmitt 1997, 82

modernin polittisen suvereniteetin ja biopolitiikan juuret kristillisen teologian käsityksiin jumalallisesta mandaatista sekä *oikonomiasta*, eli historiasta taivaallisen ja maallisen elämän järjestelyn prosessina. Tämän tutkielman Bataillen ajattelua käsittelevissä luvuissa käsiteltiin myös Bataillen näkemystä ylemmän heterogeenisen eli puhtaan pyhän laimentumisesta ja muuntumisesta olemassaolevan homogeenisen järjestelmän oikeutukseksi. Tämän prosessin vaiheittainen kehityshistoria Bataillen ajan kapitalistiseen yhteiskuntaan asti, joka on velkaa ennen kaikkea Max Weberin käsitykselle protestanttisesta etiikasta kapitalismin perustana ja oikeutuksena, löytyy eriteltynä Bataillen posthuumisti julkaistussa *Uskontoteoriassa* (*Théorie de la religion*, 1973), mutta sen käsittelyyn ei tämän tutkielman puitteissa ollut tilaa. Näiden kahden ”maallistuneen teologian” käsityksen vertailu saattaisi olla hedelmällistä.

Kirjallisuutta

Agamben, Giorgio (1977), *Stanze: La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino: Giulio Einaudi editore. Englanniksi kääntänyt Ronald L. Martinez, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture* (1993). Minneapolis & Lontoo: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (1978), *Infanzia e storia*, Torino: Giulio Einaudi editore. Englanniksi kääntänyt Liz Heron, *Infancy and History: The Destruction of Experience* (1993a). Lontoo & New York: Verso.

Agamben, Giorgio (1982), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi editore. Englanniksi kääntäneet Karen Pinkus & Michael Hardt, *Language and Death: The Place of Negativity* (2006). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (1987), *Bataille e il paradosso della sovranità*. teoksessa *Georges Bataille: il politico e il sacro* (toim. Jacqueline Risset). Napoli: Liguori Editore. Ranskaksi kääntänyt Dominique Garand, *Bataille et le paradoxe de la souveraineté* (1996). *Liberté*, nro. 38, s. 87-95.

Agamben, Giorgio (1990), *La comunità che viene*, Torino: Giulio Einaudi editore. Suomentanut Jussi Vähämäki, *Tuleva yhteisö* (1995). Helsinki: Gaudeamus.

Agamben, Giorgio (1995a), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a. Englanniksi kääntänyt Daniel Heller-Roazen, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1998). Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (1996a), *Mezzi senza fine. Nota sulla politica*. Torino: Bollati Borlighieri. Suomentanut Juhani Vähämäki, *Keinot vailla päämäärää. Reunamerkitöjä politiikasta*. (2001). Helsinki: Tutkijaliitto.

Agamben, Giorgio (1999), *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Toimittanut ja englanniksi kääntänyt Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2002), *L'aperto: L'uomo et l'animale*. Torino: Bollati Bolinghieri. Englanniksi kääntänyt Kevin Attell, *The Open: Man and Animal* (2004). Stanford: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005), *Profanazioni*. Roma: Nottetempo. Englanniksi kääntänyt Jeff Fort, *Profanations* (2007). New York: Zone books.

- Agamben, Giorgio (2006a), *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo. Englanniksi kääntäneet David Kishik ja Stefan Pedatella, *What is an Apparatus?* (2009). Teoksessa *What is an Apparatus? and Other Essays*. Stanford: Stanford University Press, s. 1-24.
- Agamben, Giorgio (2009a) *Nudità*. Roma: Nottetempo. Englanniksi kääntäneet David Kishnik & Stefan Pedatella, *Nudities* (2011). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2014), *The Power of Thought*. Englanniksi kääntänyt Kalpana Seshadri. *Critical Inquiry*, nro 40.
- Agamben, Giorgio (2014a), *What Is a Destituent Power?* Englanniksi kääntänyt Stephanie Wakefield. *Environment and Planning D: Society and Space*, nro. 32, s. 65-74
- Anttonen, Veikko (1996), *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Aristoteles (1990), *Sielusta. Pieniä tutkielmia*. Suomentanut Kati Näätäsaari, Tuija Jatakari ja Marke Ahonen. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1991), *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Arppe, Tiina (1992), *Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Arppe, Tiina (2016), *Uskonto ja väkivalta. Durkheimin perilliset*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Bataille, Georges (1943/1954), *L'expérience intérieure*. Pariisi: Éditions Gallimard.
- Bataille, Georges (1970-1988), *Œuvres complètes I-XII*. Pariisi: Éditions Gallimard. (Alaviitteissä ”OC” + järjestysnumero)
- Bataille, Georges (1973/1974), *Théorie de la religion*. Pariisi: Éditions Gallimard. Suomentanut Roni Grén, *Uskontoteoria* (2016). niin & näin, Tampere.
- Bataille, Georges (1995), *Attraction et répulsion I : Tropismes, sexualité, rire et larmes*. Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 120-142.
- Bataille, Georges (1995a), *Attraction et répulsion II : La structure sociale*. Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 143-168.

Bataille, Georges (1995b), *Le Collège de Sociologie*. Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 797-816.

Bataille, Georges (1998), *Noidan oppipoika. Kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Suomentanut Tiina Arppe. Helsinki: Gaudeamus.

Benjamin, Walter (1974), *Gesammelte Schriften – Band I: Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, Walter (1974a), *Über den Begriff der Geschichte*. Teoksessa *Gesammelte Schriften – Band I: Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 691-704. Suomentanut Raija Sironen, *Historian käsitteestä* (1989). Teoksessa *Messiaanisen Sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta* (toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen & Esa Sironen). Helsinki: Kansan sivistystyön liitto & Tutkijaliitto, s. 177-189.

Benjamin, Walter (1980), *Illuminationen: Ausgewalte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, Walter (1991), *Kapitalismus als Religion*. Teoksessa *Gesammelte Schriften – Band VI: Fragmente, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 100-103. Kääntäneet Taneli Viittahuhta ja Eetu Viren, *Kapitalismi uskontona* (2014). Teoksessa *Keskuspuisto. Kirjoituksia kapitalismista, suurkaupungista ja taiteesta*. Helsinki: Tutkijaliitto, s. 211-214.

Biles, Jeremy (2011), *The Remains of God: Bataille/Sacrifice/Community. Culture, Theory and Critique*, nro. 52.2-3, s. 127-144.

Blanchot, Maurice (1983), *La communauté inavouable*. Pariisi: Éditions de Minuit. Suomentaneet Janne Kurki ja Panu Minkkinen, *Tunnustamaton yhteisö* (2004). Helsinki: Loki-kirjat.

Breton, André (1929), *Second manifeste du surréalisme. La Révolution surréaliste*, nro. 12, s. 1-17.

Caillois, Roger (1995), *Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises*. Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 217-244.

Caillois, Roger (1995a), *Le pouvoir*. Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 167-198.

- Derrida, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*. Pariisi: Éditions du Seuil.
- Durkheim, Émile (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Presses universitaires de France, (5. painos). Suomentanut Seppo Randell, *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä* (1980). Helsinki: Tammi.
- Durkheim, Émile (1977), *Les règles de la méthode sociologique*. Pariisi: Payot (19. painos). Suomentanut Seppo Randell, *Sosiologian metodisäännöt* (1982) Helsinki: Tammi.
- Falasca-Zamponi, Simonetta (2011), *Rethinking the Political: The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Foucault, Michel (1976-1984), *Histoire de la sexualité I-III*. Paris: Éditions Gallimard. Suomentanut Kaisa Sivenius, *Seksuaalisuuden historia* (1998). Helsinki: Gaudeamus.
- Freud, Sigmund (1913), *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Wien: Hugo Heller. Suomentanut Mirja Rutanen, *Toteemi ja tabu. Eräitä yhtäläisyyksiä villien ja neuroottisten sielunelämässä* (1989). Helsinki: Love kirjat.
- Gasché, Rodolphe (1987), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Gemerchak, Christopher M. (2003), *Sunday of the Negative: Reading Bataille Reading Hegel*. Albany: State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen (1985), *Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie: Bataille*. Teoksessa *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 248-278. Englanniksi kääntänyt Frederick Lawrence, *The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics* (1984). *New German Critique*, nro. 33 (syksy 1984), s. 79-102.
- Hegel, G.W.F. (1952), *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1989), *Eleusis. An Hölderlin*. Teoksessa *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, s. 399-402. Suomentanut Antero Hagman, *Eleusis* (1995). *niin & näin* 1/1995, s. 50-51.

Heidegger, Martin (1961), *Nietzsche* (2 osaa). Pfullingen: Verlag Günther Neske. Englanniksi kääntänyt Frank A. Capuzzi, *Nietzsche* (4 osaa) (1982). San Fransisco: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1998), *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Suomentanut Jussi Backman, *Johdatus metafysiikkaan* (2010). Helsinki: Tutkijaliitto.

Heinämäki, Elisa (2008), *Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Heinämäki, Elisa (2012), *Ranskalaisia Hegel-muunnelmia*. Teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan* (toim. Susanna Lindberg). Helsinki: Gaudeamus, s. 122-145.

Heller-Roazen, Daniel (1999), *Editor's introduction*. Esipuhe teokseen Agamben, Giorgio 1999: *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University Press, s. 1-23.

Hollier, Denis (1974), *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*. Pariisi: Éditions Gallimard.

Hussey, Andrew (2016), *Fascism and the Politics of 1930s France*. Teoksessa *Georges Bataille: Key Concepts* (toim. Mark Hewson & Marcus Coelen). London & New York: Routledge s. 50-60.

Irwin, Alexander (2002), *Saints of the Impossible: Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Kojève, Alexandre (1952), *Les romans de la sagesse, Critique*, nro. 60, s. 387-397. Suomentanut Saara Hacklin, *Viisauden romaanit* (2007). Teoksessa *Historian loppu* (toim. Tapani Kilpeläinen ja Jussi Omaheimo). Helsinki, Tutkijaliitto, s. 58-71.

Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Pariisi: Éditions Gallimard. Suomentanut Tapani Kilpeläinen, *Johdatus Hegelin lukemiseen. Vuosien 1933-1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa* (2012). Helsinki: Tutkijaliitto.

Leiris, Michel (1995), *Lettre de Michel Leiris à Georges Bataille* (3.7.1939). Teoksessa *Le Collège de Sociologie : 1937-1939* (toim. Denis Hollier). Pariisi: Éditions Gallimard, s. 819-821.

Lévi-Strauss, Claude (2003), *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Teoksessa Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*. 10. painos. Pariisi: Quadrige/Presses Universitaires de France, s. IX-LII.

Lévy, Bernard-Henry (2015), *Le dernier entretien de Michel Leiris. La Règle du Jeu*. Verkkoaineisto, viitattu 5.5.2017. <<http://laregledujeu.org/2015/04/10/20418/archives-le-dernier-entretien-de-michel-leiris/>>

Lukes, Steven (1973), *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin Books.

Mauss, Marcel (1968), *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Pariisi: Éditions de Minuit.

Mauss, Marcel (2003), *Sociologie et anthropologie*. 10. painos. Pariisi: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Mills, Catherine (2008), *The Philosophy of Agamben*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited.

Nancy, Jean-Luc (1986/1990/1999/2004), *La communauté désœuvrée. Nouvelle édition revue et augmentée*. Pariisi: Christian Bourgois Éditeur.

Nancy, Jean-Luc (1990), *Une pensée finie*. Pariisi: Éditions Galilée.

Nietzsche, Friedrich (1967), *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Teoksessa *Werke in Zwei Banden* (osa 1). München: Carl Hanser Verlag, s. 545-778 (alunperin julkaistu 1892). Suomentanut J.A. Hollo, *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään*. (1967a). Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich (1967b), *Die fröhliche Wissenschaft ("La gaya scienza")*. Teoksessa *Werke in Zwei Banden* (osa 1). München: Carl Hanser Verlag, s. 481-544 (alkuperin julkaistu 1882). Suomentanut J.A. Hollo, *Iloinen tiede. ("La gaya scienza")* (1989). Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich (1967c), *Die Geburt der Tragödie*. Teoksessa *Werke in Zwei Banden* (osa 1). München: Carl Hanser Verlag, s. 7-110 (alunperin julkaistu 1872).

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori, *Tragedian synty* (2007). Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Nioche, Claire (2016), *Sovereignty*. Teoksessa *Georges Bataille: Key Concepts* (toim. Mark Hewson & Marcus Coelen). London & New York: Routledge, s. 125-135.

Noys, Benjamin (2000), *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Lontoo: Pluto Press.

Prozorov, Sergei (2009), *Giorgio Agamben and the End of History: Inoperative Praxis and the Interruption of the Dialectic*. *European Journal of Social Theory* 12(4), s. 523-542.

Prozorov, Sergei (2014), *Agamben and Politics: A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Robertson Smith, William (1927), *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions. Third edition*. New York: Macmillan.

Schmitt, Carl (1922), *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot. Suomentanut Tapani Hietaniemi, *Poliittinen teologia* (1997). Helsinki: Tutkijaliitto.

Sinnerbrink, Robert (2007), *Understanding Hegelianism*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited.

Tarot, Camille (2009), *Emile Durkheim and After: The War over the Sacred in French Sociology in the 20th Century*. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 10:2, s. 11-30.

Vattimo, Gianni (1985), *La fine della modernità*. Milano: Garzanti Editore. Englanniksi kääntänyt Jon R. Snyder, *The End of Modernity* (1988). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whyte, Jessica (2013), *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*. Albany: State University of New York Press. Verkkoaineisto, EBSCOhost-e-kirjakokoelma (viitattu 5.10.2017)